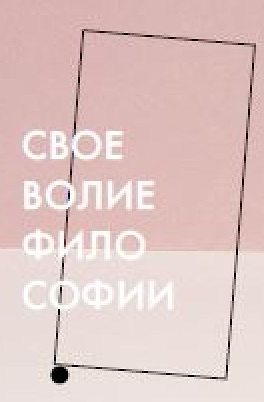
... содержание моей книги — я сам, а это отнюдь не причина, чтобы ты отдавал свой досуг предмету столь легковесному и ничтожному. Прощай же!

Мишель Монтень

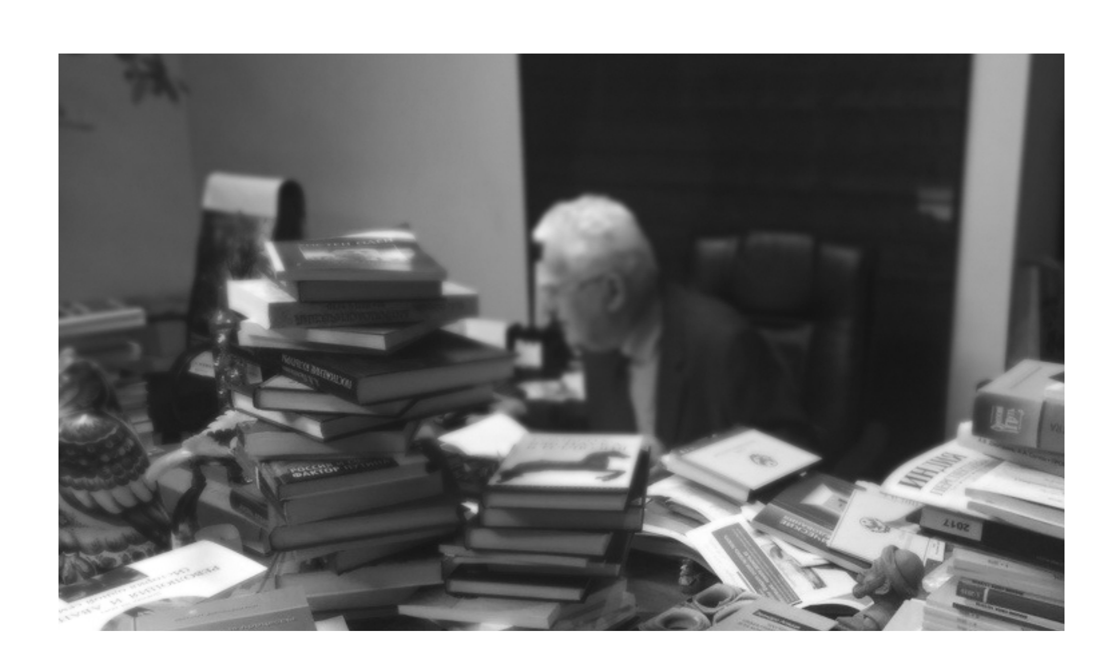


СВОЕ ВОЛИЕ ФИЛО СОФИИ

Философия не о том, как вообще устроен мир, она ставит вопрос более конкретно: Почему Я в этом мире? Что Я должен делать в этом мире? Она принципиально субъектна.

Абдусалам Гусейнов

собрание философских эссе


2017

Institute of Philosophy
Russian Academy of Sciences

SELF-WILLING PHILOSOPHY

A collection of philosophical essays

ESSAYING TO BE



LRC Publishing House
Moscow
2019

Институт философии РАН

Своеволие философии

собрание философских эссе



Издательский Дом ЯСК
Москва
2019

УДК 1/14
ББК 87
С 25

Составитель и ответственный редактор
О.П. Зубец

Рецензенты
д-р филос. наук А.Г. Гаджикурбанов
канд. филос. наук А.М. Гагинский

Фотохудожник
Д.И. Нестеровская

Дизайн-проект и верстка
А. Дали

Справочные материалы подготовлены
М.А. Корзо, О.П. Зубец и О.В. Артемьевой

С 25 Своеволие философии: собрание философских эссе / Сост. и отв. ред. О.П. Зубец. — М.: Издательский Дом ЯСК, 2019. — 500 с.

ISBN 978-5-907117-54-9

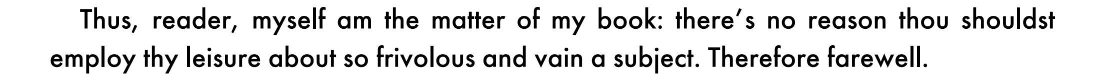
Эта книга замыслена как подарок тому, кто любит философию в ее своеволии, кто любит читать философские тексты. Она определена как собрание философских эссе при том, что принадлежность к эссе не может быть задана формально: достаточно того, что произведения, включенные в нее, были названы эссе своими авторами или читателями. Когда философ называет свой текст эссе, он утверждает свое право на своевольную мысль, а читатель, читающий текст как эссе, обретает право на своевольное прочтение.

В книге соседствуют публиковавшиеся ранее и специально для нее написанные или впервые издаваемые на русском языке произведения; она включает в себя эссе об эссе, не претендующую на полноту антологию философских эссе и произведения современных философов, предоставленные для нее самими авторами.

УДК 1/14
ББК 87

ISBN 978-5-907117-54-9




Thus, reader, myself am the matter of my book: there's no reason thou shouldst employ thy leisure about so frivolous and vain a subject. Therefore farewell.

Michel de Montaigne

This book is seen as a present for the one who loves philosophy in its willfulness, who is fond of reading philosophical texts. Its title defines it as a collection of philosophical essays though there are no formal criteria of an essay so that it is quite enough if the author or a reader considers some writing to be an essay. By doing this the philosopher confirms their right to the self-willed thinking, and the reader gets the right to the self-willed reading.

The book includes the works having been published, the works written especially for it and the works which have never been published in Russian before; the essays about essay-writing, an anthology of philosophical essays not claiming to any completeness and the works of contemporary thinkers written or chosen for it by their authors.

Человечество так редко рождает хорошую книгу, в которой смело и свободно поется боевая песнь истины, песнь философского героизма; и все же часто зависит от самых жалких случайностей — от внезапных затмений голов, от ленивых к письму пальцев, от червей и дождливой погоды — будет ли она жить столетием дольше или станет прахом и тленом.

Философу свойственно одиноко прокладывать путь. Его дарование — в высшей степени редкое, в известном смысле неестественное; поэтому оно враждебно ко всем другим, даже подобным ему дарованиям и исключает их. Стена его самодовления должна быть воздвигнута из алмаза, чтобы не быть разбитой, разрушенной, так как все против него.

Фридрих Ницше. Философия в трагическую эпоху Греции

Содержание

К читателю

Это искренняя книга, читатель. Она с самого начала предуведомляет тебя, что я не ставил себе никаких иных целей, кроме семейных и частных. Я нисколько не помышлял ни о твоей пользе, ни о своей славе. Силы мои недостаточны для подобной задачи. Назначение этой книги — доставить своеобразное удовольствие моей родне и друзьям: потеряв меня (а это произойдет в близком будущем), они смогут разыскать в ней кое-какие следы моего характера и моих мыслей и, благодаря этому, восполнить и оживить то представление, которое у них создалось обо мне. Если бы я писал эту книгу, чтобы снискать благоволение света, я бы принарядился и показал себя в полном параде. Но я хочу, чтобы меня видели в моем простом, естественном и обыденном виде, непринужденным и безыскусственным, ибо я рисую не кого-либо, а себя самого. Мои недостатки предстанут здесь как живые, и весь облик мой таким, каков он в действительности, насколько, разумеется, это совместимо с моим уважением к публике. Если бы я жил между тех племен, которые, как говорят, и по сейчас еще наслаждаются сладостной свободою изначальных законов природы, уверяю тебя, читатель, я с величайшей охотою нарисовал бы себя во весь рост, и притом нагишом. Таким образом, содержание моей книги — я сам, а это отнюдь не причина, чтобы ты отдавал свой досуг предмету столь легковесному и ничтожному. Прощай же!

Монтень

Первого марта тысяча пятьсот восьмидесятого года

О философском эссе и этой книге

Эта книга задумана и создана как подарок, как подарок философу Абдусаламу Абдулкеримовичу Гусейнову к его 80-летнему юбилею в марте 2019 года. Он любит читать и умеет делать это так, что прочитанный им текст становится мыслительно более плотным, порой даже более мыслительно плотным, чем он рождался в сознании собственного автора. Но эта книга — ещё и подарок по своей сути, тому, кто любит читать философские произведения и общаться с философами, что в наше время большая роскошь и выражение бесстрашия интеллектуального вкуса. Наверное, потребность античного юноши беседовать с Сократом на городской площади, или на пыльной жаркой греческой дороге, или на пиру, или в тюрьме кажется неизмеримо более сильной и укорененной во всем укладе жизни, растворенной в самом воздухе древних Афин, естественной и неустранимой, даже повседневной, как бы содержание этих бесед ни разрушало эту повседневность. Нынешняя потребность в чтении философского текста кажется чем-то откровенно противостоящим и стилю жизни, и энергичным усилиям насыщения ее научным знанием и твердыми эффективными основаниями любой природы, и жажде самоутверждения. И все же и в пропитанном философствованием античном полисе, и в современном мире, отодвинувшем философию в неосвоенный городской жизнью пустырь, сама философия остается равной себе в своем исключительном своеволии и в своей самодостаточности. Она почти брезгливо стряхивает с себя инструментальные и познавательные задачи, оставляя себе мышление как высшее и самоценное человеческое занятие. Именно в качестве самодостаточной мыслительной деятельности философия не страшится своей бесплодности, если понимать под плодами омертвение в форме отчужденного знания тех или иных идей, но наполняется наслаждением бесконечно отрицающим любую остановку и омертвление мышленем.

Философия в своем отношении к тексту проникнута двумя, казалось бы, противоположными чувствами. С одной стороны, она почти не имеет надежды на приемлемое выражение мысли в словах, хотя и не может не пытаться сделать это: мало того, что мысль невозможно доверить слову, философия еще и мыслит невысказываемое, стремится «сказать то, чего собственно нельзя сказать» (В.В. Бибихин). Отсюда постоянная неудовлетворенность философа написанным или высказанным словом, бесконечный поиск и придумывание иных слов. Но эта неудовлетворенность и недоверие слову есть не закабаление, но освобождение: философия не чувствует своей зависимости от текста (в том числе, от устоявшихся значений слов и иногда даже правил грамматики,

например — пунктуации), в большой степени свободна от него, и очевидным образом не привязана ни к какому жанру: для нее не столь важно, в какой вербальной форме выражена мысль — в вырванной из контекста фразе, в афоризме или в виде объемного трактата. И в дальнейшем высказывание может сохраниться в неполном виде, лишенное объяснений и доказательств, а может, наоборот, почти затеряться в потоке объяснений и доказательств — обе так выраженные идеи могут быть совершенно равноправны для мыслящего их. Это странное сочетание болезненного переживания несовершенства, неточности, неадекватности текста и отказа отождествить себя как мыслящего существа с этим текстом — с глубоким безразличием к жанру, объему, стилю философского произведения (а небезразличие к нему определяется внешними самой философии вещами), это сочетание оказывается как вполне гармоничным и последовательным. так и напряженным. Его своеобразным осмыслением оборачивается идея философского эссе как выражения своеволия философии.

В своевольном жесте философа оживает множественное отрицание того, что не есть его *самое себя*: «философия не интеллектуальная деятельность», в которой есть правильное и неправильное, она «не для гуманитариев, уж конечно не для того, чтобы тешить развитую личность, не для lame ducks; она, в отличие от других занятий, вообще ничто или, вернее, хуже, чем ничто, если она не захваченность полнотой бытия, энергией». Эти слова В.В. Бибихина, сказанные о философии, перекликаются с тем, что говорит Лукач об эссе: «Ведь жизнь Сократа является типичной для формы эссе... Сократ всегда жил [в огне] последних вопросов, всякая иная жизненная действительность была для него столь же мало жизненно важной (lebenhaft), как и его вопросы — для обыкновенных людей. Понятия, в которые он вогнал всю жизнь целиком, он переживал с самой непосредственной витальной энергией». Мыслить последние вопросы, не имея возможности и желания стать в позу стороннего ученого-наблюдателя, при невозможности никакого завершения мысли («изнутри невозможно никакое завершение» — Г. Лукач), невозможности завершить труд познания-созидания-установления самого себя, — это дело философии оказывается неотличимым от того, с чем сталкивается эссеист Лукача, который «должен осмыслить и найти самого себя, должен строить *Свое из Своего*». Из своего опыта, из своего мира, из всего своего. Строить свое из своего не означает предельного сужения области выбора строительного материала, но, скорее, задание мира как своего и отказ от строительства себя из не-своего. Смысл этой идеи близок аристотелевскому «избирать в себе самого себя», — утверждать свою начальность миру, невыводимость из него. *Своё* никак не предметно, эмпирически не ограничено. Если понимать эссе как порождение и выражение того напряжения, которое существует между философской мыслью и текстом,

напряжения, в котором особой стороной выступает сам философ, и в то же время — как выстраивание «Своего из *Своего*» и бытие самим собой, то образ эссе становится притягательно неуловимым и, в то же время, всеохватывающим. Более того: так понимаемое эссе оборачивается той бесформенной формой, которая не просто необходима, но неустранима для философии, точно так же, как философия неустранима из нее. Любой подлинно философский текст может рассматриваться как эссе, а эссе — всегда оказывается философским: в этом слиянии осуществляется та особенность философской мысли, что она с необходимостью включает в себя самого мыслителя, всегда есть *его* мысль и его мысль *о самом себе*. В силу этого она никогда не рядоположена, но единственна. Евангельское «Я есмь путь, и истина и жизнь» явлено в философско-эссеистском взгляде, не случайно А. Жид допускает возможность вложить в уста Монтеня эти слова Христа. В силу этого любая философская идея, даже изложенная в предельно наукообразном, системо-подобном и всеохватывающем виде, остается тем, что Шестов называет афоризмом: никогда не закончена и не полна, подобно тому, как никогда не завершен образ, который человек видит в зеркале. Всегда случайна, как случаен его отраженный в зеркале взгляд. Но и всегда абсолютна в своей данности. Ее источник и поручитель — сам философ, он же — ее полноправный опровергатель.

Философия свободна от формы настолько же, насколько освобожден от нее разговор с самим собой. Когда речь идет о поиске самого себя, о своем бытии, никакие слова не могут быть уместны, ибо они вторичны по отношению к бытию: прежде чем сказать о бытии, надо быть и помыслить бытие. Все это позволяет понять, что для философского эссе сама его эссеистичность — это не форма, а выражение необремененности формой, освобождения от ее ограничений и требований. Эссе — это попытка схватить мысль прежде, чем вы дойдете до попытки выразить ее для других, объяснить, обосновать, доказать и этим умертвить. Это попытка схватить мысль, которая принадлежит пока только мне и которой для ее существования не нужны ни традиция, ни слушатели, но которой достаточен лишь я один как мыслящий ее. Эссе есть поиск философом и мыслью друг друга.

В эссе актуальный процесс мышления подвергает сомнению безусловный авторитет метода (об этом пишет Т. Адорно в «Эссе как форма»): «отвергая изначальные данности, эссе отказывается от каких-либо определений своих понятий». Начиная с самого сложного, а не простого, как требуют правила метода Декарта, в эссе мыслитель и не собирается достичь полноты и не претендует на это. В эссе мысль опережает форму, а если в нем есть некая игра формы, то это игра формы ради мысли, а не ради себя, именно от неопределенности и живости мысли, ее вечной незавершенности. Оттого эссе подобно

Протею (Bree) свободно меняет свою форму, а может вообще распасться и стать анти-эссе (у Р. Барта), оставаясь самим собой. Эта бесформенность обладает неодолимым могуществом: и тот, кто страстно развенчивает эссе, стремится разрушить его, не может не оставаться эссеистом (так, несмотря на разногласия в понимании эссе, остаются эссеистскими и немецкая и французская философия XX века).

Эссе внутренне свободно по отношению не только к форме, но и к познавательному рассмотрению, что заметно затрудняет такое рассмотрение его самого. То, что для философа не представляет проблемы, а именно — он мыслит со своего единственного места в мире и от своего имени — для литературоведов, исследователей жанра представляет сложность. Так, для них сложным оказывается совместить авторское намерение описать реальность и в то же время «навязать свой взгляд на нее» (Ж. Террасса). Но для философа «свой взгляд» и есть наиболее способный схватить реальность, которая есть его реальность. Собственно, его мышление и делает ее реальностью, иначе она не имела бы никакого определения. Литературоведы согласны, что объединяющим для «пьяного качания», неустойчивости мысли эссе, является сам автор. Но для них познание самого себя противоположно познанию мира, тогда как для философии легка мысль, что познание самого себя есть способ познания мира и что это есть некое единое постижение. Более того, познание самого себя невозможно при обращении взгляда на самого себя, но возможно лишь как взгляд с неопределимой, но абсолютной и единственной точки самого себя на мир, как взгляд того, кто берет ответственность за свои поступки (и действия и мышление) и мир, задаваемый ими. Познание самого себя так оборачивается не познанием, но заданием себя, способом бытия: тем, что Эмерсон называет «essaying to be». Познавательно-понятийный взгляд на эссе оказывается тупиковым и уступает место своевольному, никакой понятийной строгостью не ограниченному философскому пониманию. Возможно, автор эссе и стремится к истине, но, по выражению Лукача, он подобен Савлу, который вышел из дома, чтобы разыскать ослиц своего отца, а нашел Царство Божие: так и «эссеист, в конце пути найдет цель, которой он не домогался, — жизнь» (Лукач). Единственность этой жизни для самих эссе означает, что «невозможно, чтобы два эссе противоречили друг другу: ведь каждое из них создает другой мир» (Лукач), в этом эссе неотличимо от философского учения как такового: причем, сколько бы это учение ни критиковало иные учения и не отменяло их, этим оно лишь утверждает их неустранимое сосуществование.

Конечно, об эссе как жанре пишут исследования, об эссе пишут эссе, но попытка определить его, похоже, оказывается неудачной и приводит к выводу, что «более или менее целостной концепции жанра эссе не существует по сей

день, воззрения на эссе крайне противоречивы» (Т.Ю. Лямзина). Многообразие содержания, форм и стилей текстов, объединенных названием «эссе» или так или иначе отнесенных к эссе (условно говоря, как к жанру), делает трудным его определение (вплоть до отрицания самого существования такого жанра) и приводит к решению, предложенному Чарльзом Уитмором в работе «Сфера эссе» (Ch. Whitmore. The Field of Essay). Он пытался найти нечто общее, присущее всем текстам, считающимися эссе, пытался опереться и на краткость, и на неформальность стиля, обнаружил родство с письмами (Сенеки, например), короткими трактатами и диалогами, связь с журналом или дневником (М. Божур (M. Beaujour) говорит еще и о риторике — практике школьного урока). Он пытался опереться на такую константу, как своего рода инверсия рассмотрения темы в эссе — когда берется нечто тривиальное или абсурдное и обсуждается необычным, причудливым, эксцентричным образом. Все его попытки оказываются неудачными, не получается найти общий формальный признак для всех текстов, называемых эссе. Эссе не объединены и содержательно — уже при первом появлении их в английской литературе под авторством самого Бэкона они обзывались «сборной солянкой» (grab bag — Ben Johnson), а переводчик «Опытов» Монтеня в предисловии 1603 года определяет их как собрание школьных тем. Следующий шаг Уитмора — идея о некоем сходстве самих авторов эссе, но на материале английской литературы он не обнаруживает подобного, не видит преемственности, школы и в итоге сдается перед таким выводом: наблюдающееся в нашей культуре свободное и облегченное использование понятия эссе не может быть отброшено ради задания некоторого определенного понятия, то есть под эссе можно и придется понимать все произведения, которым традиция дала это название. Стоит добавить — что дает она его разными способами и когда сам автор так называет свое произведение, и когда он не называет его эссе, но мыслит в этом ряду, и когда читатель или критик считает его таковым.

Если обратиться к философским эссе, отнеся к ним эссе, написанные философами, и эссе, в которых автор поднимается до философии по собственному представлению, и те, которые читатель видит как философские (из тех, которые автор называет эссе или может помыслить как эссе, и тех, которые относятся к эссе читателем и традицией чтения), то среди них мы увидим и краткие рассуждения (как у Монтеня, Бэкона и Юма) и наукообразные трактаты (как, например, эссе Адама Смита или Джона Локка), и предисловия к написанным и ненаписанным книгам: (как, например, «Эссе на эстетические темы в форме предисловия» Ортеги-и-Гассета Х. или «Гомеровское соревнование», предисловие к ненаписанной книге Ф. Ницше), и письма Сенеки (а именно его Бэкон видит эссеистом) и Лукача (его письмо к Лео Популеру о сущности

и форме эссе), или диалоги Платона (которого эссеистом считает и Монтень и Лукач) и Лейбница (который сам назвал их эссе), и воспоминания Ксенофонта, или максимы Ларошфуко (слишком краткие для эссе) и афоризмы Льва Шестова (слишком длинные для афоризмов). Мы увидим и текст, полный цитат, имен, фактов, и текст, принципиально их лишенный; статью, трактат, газетную колонку. Многообразие форм философских эссе просто совпадает с многообразием форм философских текстов как таковых. И Монтень и Бэкон мыслят эссе как философский текст, и через четыре столетия Фуко говорит: эссе — «это живое тело философии, если она остается тем, чем была некогда, т.е. "аскезой" и упражнением собственной мысли».

Раз в философии присутствует множество форм и стилей, которые можно связать с известными текстовыми жанрами, и она не мыслит себя привязанной к определенным формам, не делит себя по жанрам, например, не отделяет философа — автора трактата от философа — автора эссе или автора пьесы и для нее первейшее значение имеет идея, направление мысли, но не способ изложения (что, конечно, не отменяет выбора мыслителем того или иного способа), — то если и стоит поставить вопрос о специфике философского эссе, то не как вопрос об особенностях текста (его стиле, объеме и т. п.), а как вопрос о своеобразии мысли в эссе — конечно, не как определенного содержания (здесь разброс тем и идей невероятен), а как авторского мышления. В этом случае нет иного пути, как довериться самим авторам, ибо стороннему исследователю оказалось невозможным задать понятие эссе через какой-либо общий признак. Иными словами, стоит прислушаться к тому, как видели эссе те мыслители, которые обозначали, называли и мыслили так свои труды, сделать то, что и Аристотель и М.М. Бахтин могли бы описать (в отношении поступка) как — «довериться субъекту».

Когда появляется эссе? Монтень — имя, обычно упоминающееся в качестве зачинателя этого жанра, но сам он указывает, что так писали Платон и Ксенофонт. И Лукач называет Платона величайшим эссеистом, а Бэкон в эссе видит Сенеку своим предтечей. И все же считается, что в качестве жанровой формы эссе ввёл Мишель Монтень своим собранием текстов под названием Les Essais, («Эссе» — от фр. essai — попытка) (1580). Полное название этого произведения Essais de Michel de Montaigne, то есть Само-испытание Мишеля Монтеня и оно, скорее, «обозначало не жанр, а процедуру исследования и раскрытия самого себя» (Д. Фрейм D. Frame).

Первый перевод Монтеня был опубликован в России лишь в 1803 г., а его название стало «Опытами». Под влиянием этой книги Константин Батюшков написал свои «Опыты в стихах и прозе» (1817), взяв эпиграфом следующее высказывание Монтеня: «И если никто меня не прочитает, потерял ли я мое

время, проведя столько праздных часов в полезных или приятных размышлениях?». А слово «эссе» появилось в русском языке лишь в середине XIX в.

Что понимал под эссе Монтень? В чем видел он особенность созданного им произведения? Вот отрывок из его обращения к читателю:

Это искренняя книга, читатель. Она с самого начала предуведомляет тебя, что я не ставил себе никаких иных целей, кроме семейных и частных. Я нисколько не помышлял ни о твоей пользе, ни о своей славе. Силы мои недостаточны для подобной задачи. <...> Но я хочу, чтобы меня видели в моем простом, естественном и обыденном виде, непринужденным и безыскусственным, ибо я рисую не кого-либо, а себя самого. Мои недостатки предстанут здесь как живые, и весь облик мой таким, каков он в действительности, насколько, разумеется, это совместимо с моим уважением к публике. Если бы я жил между тех племен, которые, как говорят, и по-сейчас еще наслаждаются сладостной свободою изначальных законов природы, уверяю тебя, читатель, я с величайшей охотою нарисовал бы себя во весь рост, и притом нагишом. Таким образом, содержание моей книги — я сам, а это отнюдь не причина, чтобы ты отдавал свой досуг предмету столь легковесному и ничтожному. Прощай же!

Да, нарисовать самого себя — дело, хотя на словах и предпринимаемое сначала ради родни и друзей, на добрую память, последовательно осуществляемое неизбежно ведет к такой обнаженной выпрямленности во весь рост, когда уже не нужны родня и друзья. Более того, обращение к читателю оборачивается прощанием с ним, но, наверное, вовсе не из-за легковесности и ничтожности такого предмета, как «Я сам», а, возможно, потому, что для этого предмета и для мышления как такового нужно остаться наедине с самим собой, и именно этому отдает автор предпочтение. Об этом эссе «О праздности», продолжающее обращение к читателю, когда последний удалился. В сущности, то, что писалось сначала для близких и родных, затем для читателя как такового, теперь пишется для собственного ума:

Уединившись с недавнего времени у себя дома, я проникся намерением не заниматься, насколько возможно, никакими делами и провести в уединении и покое то недолгое время, которое мне остается еще прожить. Мне показалось, что для моего ума нет и не может быть большего благодеяния, чем предоставить ему возможность в полной праздности вести беседу с самим собою, сосредоточиться и замкнуться в себе. Я надеялся, что теперь ему будет легче достигнуть этого, так как с годами он сделался более положительным, более зрелым. Но я нахожу, что variam semper dant otia mentem (Праздность порождает

в душе неуверенность (лат.)) и что, напротив, мой ум, словно вырвавшийся на волю конь, задает себе во сто раз больше работы, чем прежде, когда он делал ее для других. И, действительно, ум мой порождает столько беспорядочно громоздящихся друг на друга, ничем не связанных химер и фантастических чудовищ, что, желая рассмотреть на досуге, насколько они причудливы и нелепы, я начал переносить их на бумагу, надеясь, что со временем, быть может, он сам себя устыдится («О праздности»).

Кажется, Монтень, именно как создатель жанра, понимал и чувствовал его наиболее точно и ясно, его не могли сбить с толку традиция, иные понимания и неудачные опыты: содержание книги — «Я сам», а для «ума нет и не может быть большего благодеяния, чем предоставить ему возможность в полной праздности вести беседу с самим собою, сосредоточиться и замкнуться в себе» — именно в этом случае он «задает себе во сто раз больше работы, чем прежде, когда он делал ее для других». Монтень иронизирует по поводу своего бессилия укрепить свой предмет: «неясный, он покачивается от природного хмеля», и Б. Дидье сравнивает «Опыты» с «музыкальными вариациями», сочинявшимися на протяжении всей жизни на тему «желания автора познать самого себя». Многим известным авторам эссе Монтеня видятся как «неутомимый бесцельный поиск», именно как бесцельность и бесконечность мышления. Того мышления, которое делает все собственным так, как об этом пишет Монтень: «Мы берем на хранение чужие мысли и знания, только и всего. Нужно, однако, сделать их собственными. Мы уподобляемся человеку, который, нуждаясь в огне, отправился за ним к соседу и, найдя у него прекрасный, яркий огонь, стал греться у чужого очага, забыв о своем намерении разжечь очаг у себя Дома». Но не только мысли и знания делает он собственными, но подобно тому как многочисленные цитаты мудрецов прошлого становятся его собственными, также его собственным является и весь создаваемый им образ мира.

«Монтень имел в виду, конечно, предложить читателю свои литературные попытки (пробы пера, наброски, эскизы, этюды, очерки), акцентируя их фрагментарность, неокончательность, некатегоричность, субъективность. <...> Центр тяжести essai помещается не между текстом и действительностью, а между автором и его текстом» (А. Жолковский). Незавершенность содержания (ибо это я сам, который не может быть завершенным) находит опору в несовершенстве самой попытки философского говорения. Отношения философа с текстом с самого возникновения философии были напряженными: об этом говорит Платон в Седьмом письме, Бахтин, Витгенштейн, Хайдеггер. Конечно, философ неизбежно сталкивается с той проблемой, что самодостаточность (то есть и безрезультативность) мышления делает невозможным отчужденное,

омертвленное выражение себя в мысли. Может ли вообще мысль доверить себя языку?! — спрашивает Т. Адорно. И как бы ни была удачна статья, философ никогда не согласится с отождествлением себя с ней, он всегда уже дальше, всегда видит ее, обернувшись через плечо. Он всегда есть автор своего текста в том смысле, что признает его своим и несет ответственность за него, но он, в то же время, никогда не есть автор данного текста в том смысле, что невыразим в нем в полноте и не сводим к нему, и еще в том смысле, что мысль приходит к нему неизвестным образом. Текст есть отчужденный результат, отменяющий субъектность, авторство, а если речь идет о философии, о философии как самодостаточном и своевольном мышлении, то отмена субъектности, абсолютной изначальности философа по отношению к тексту означает выпадение из сферы философии, из бесконечного движения мысли. Философия не может выкристаллизоваться в знание (хотя ее идеи и могут быть освоены и присвоены познанием и стать частью знания), а потому невыразима в тексте. Мысль может быть уничтожена с обеих сторон — и через вписывание ее в доказательную форму и через продолжение-самоотрицание самой мысли. Она гибнет и в омертвлении, и в оживлении, но в первом случае гибнет само живое мышление, а во втором — лишь его сиюминутный результат, временное состояние. В эссе философ балансирует между тем и другим: между всё, и его самого, сжигающим огнем живого мышления и омертвляющим холодом высказанного. Поэтому, как пишет С. Зонтаг об эссе Беньямина, «в каждой фразе нужно сказать все, прежде чем предмет испарится под объективом сосредоточенной мысли». Нужно и невозможно.

Философия свободна от формы так же, как болезненно освобожден от нее разговор с самим собой. Когда речь идет о поиске самого себя, о *своем* бытии, никакие слова не могут быть уместны, ибо они вторичны по отношению к бытию: прежде чем сказать о бытии, надо быть и помыслить бытие. Для философского эссе «эссе» — это не форма, а выражение необремененности формой, освобождения от ее ограничений и требований. Эссе — это попытка схватить мысль прежде, чем вы дойдете до попытки выразить ее для других, объяснить, обосновать, доказать и этим умертвить. Это попытка схватить мысль, которая принадлежит пока только мне и которой для ее существования не нужны ни традиция, ни слушатели, но которой достаточен лишь я один как мыслящий ее. Эссе есть поиск философом и мыслью друг друга. В эссе мысль опережает форму, а если в нем есть некая игра формы, то это игра — от неопределенности и живости мысли, ее вечной незавершенности: не случайно в связи с Ларошфуко возникает понятие “l’esth tique de l’inachev ment” — эстетики незавершенности. Определение формы эссе часто сводится к негативному: это такая медитация, которая — и не логическое рассуждение и не диалек-

тика убеждения (М. Божур), хотя выработанное в Возрождение и в XVII веке понятие медитации не приемлет ситуативности эссе, его «прогулочный», ни на чем не задерживающийся характер. Эссе с его явно личностным, авторским характером, отрывочностью и незавершенностью с самого начала было несовместимо с литературными идеалами классицизма, так же как в своем философском качестве оно отвергало идеалы схоластики. Эссе сложно и мутно настолько же, насколько непонятно случайному прохожему размышляющее бормотание человека с самим собой: это наибольшее приближение к мысли, которая не принадлежит ни факту, ни форме, ни науке, ни искусству. Эта негативность, непринадлежность ни к чему и делает эссе столь притягивающим, ведь само чтение его освобождает читающего от довления факта и формы, от этой бесконечной нудительности ответственного высказывания для другого, столь доминирующего в культуре по сравнению с бормотанием, оборванностью и недоговоренностью речи, обращенной к самому себе. А именно таково философское эссе — его освобождающая энергия обессмысливает всякое целеустремленное чтение, такое чтение, цель которого внеположена ему и лежит в сфере познания, исследования, приобщения к чужому опыту и т. п. Чтение эссе бесцельно и провоцирует бесцельность, полностью осуществляясь в самом акте чтения — и в этом оно есть поступок. Именно об этом сравнение Лукача эссе с судом, в котором существенен не приговор, а процесс его вынесения. Так написание эссе как «неутомимый бесцельный поиск» сливается с неутомимым и бесцельным чтением этого уединенного и столь неясного разговора того, кто не нацелен на разговор, то есть — мыслителя.

Философское мышление реализует саму человеческую способность к мышлению как самодостаточному, не обслуживающему познание и повседневные практические нужды. Оно не есть средство — но самоценно как высшая способность человека, как то, что делает человека самим собой. И именно в эссе воплощается самодостаточное мышление, насколько оно вообще может быть выражено в письменном тексте. Чтение эссе — столь же авторское, как и его написание, и оно столь же самодостаточно, как и философское мышление. В нем читающий вслед за Монтенем говорит «Прощай!» и близким, и коллегам, и науке, и традиции: чтение эссе не включено в ту деятельность, что называется исследовательской работой, хотя оно может быть ее началом или венцом, когда отброшены общепринятые академические формы и нормы сообщества и автор остается наедине с самим собой.

Согласно Адорно, Монтень дает своему труду как будто бы скромное название, и это при том, что в нем подвергнут сомнению безусловный приоритет метода в действительном процессе мышления, в первую очередь — четыре правила Декарта, тогда как само эссе методично неметодично, оно систе-

матически исключает систематичность (хотя и сам Декарт расшифровывает название своих «Рассуждений о методе» с помощью того же слова: «Discours de la methode, avec les essais de cette methode»).

Затем и другие мыслители дают произведениям «красивое и меткое наименование "Essays". Ибо безыскусная скромность этого слова есть высокомерная куртуазность. Эссеист охлаждает собственные гордые надежды на приближение к последней истине, как ему иногда мерещится: он-де способен предложить только объяснения поэтических произведений и, в лучшем случае, — своих собственных понятий. Но иронически он смиряется с этой мелочью — вечной мелочью глубочайшей мыслительной работы над жизнью, и с иронической скромностью он это еще и подчеркивает» (Г. Лукач).

Всего лишь через 17 лет после издания опытов Монтеня собрание эссе появляется в Англии: его автором стал Фрэнсис Бэкон, которого «Encyclopedia of the Essay» также считает основателем жанра. Своим сочинениям, изданным в виде книг в 1597, 1612 и 1625, он впервые в английской литературе дал название essays (сначала — Essayes). Надо сказать, что еще в 1584 году король Яков I называл так некоторые свои тексты: они не были приняты в качестве таковых как не отвечающие некоторой идее эссе, которая, видимо, витала в воздухе. Впрочем, намного позже уже в XX веке были попытки отказать и Бэкону в авторстве *эссе* на том основании, что его произведения не вписываются в этот жанр (Дж. Пристли). В то же время, многие французские авторы считали, что именно англичане взяли скромное название essay и развили его в особый жанр (например, Сент-Бёв), а для немца Г. Хоке (G.R. Hocke) эссе нет во Франции. Все это разнообразие оценок создает мозаичный образ эссе как неопределимого в качестве жанра.

В каждое новое издание Бэкон добавлял новые эссе: последнее прижизненное издание включало 58 текстов. В предисловиях к своим "Опытам" (Essayes) Бэкон, как и его предшественник, говорит и об особенности эссе. В первом предисловии (1597) он пишет: «Единственно, почему я выпускаю их неохотно, это потому, что они будут подобны новым полупенсовым монетам: серебро в них полноценно, но монеты очень уж мелки. Но раз уж они не остались со своим создателем, а хотят гулять по свету...». А в предисловии 1612 года он говорит о кратких очерках, «примечательных скорее содержанием, нежели тщательностью отделки, которые я назвал "Опытами". Слово это новое, сама же вещь отнюдь не нова. Ибо послания Сенеки к Луцилию, если хорошенько в них разобраться, не что иное как "Опыты"». И еще он оговаривает, что при написании больше опирался на опыт, чем на книги: «я старался избегать в них пошлости и черпать больше из опыта, нежели из книг; так что они не являются ни повторением, ни пустыми вымыслами». Понятно, что обращение к опыту для

Бэкона основополагающе, но что есть опыт философа? Можно признать, что никакого иного опыта, кроме его личного человеческого опыта, у философа нет и его главный и единственный эксперимент — эксперимент над самим собой, который никогда не завершен: поэтому для Бэкона эссе есть особое место убеждения и разубеждения (a place of persuasion and dissuasion). Для Бэкона эссе отличается не формой, не тщательностью отделки, а содержанием; последнее же отличается индивидуальностью авторского опыта (так эмпиризм английской мысли находит в эссе особое преломление).

Дэвид Юм многие годы с 1740 до 1776, до смерти, работал над своими эссе. Перед смертью он шутил, что обратился к Харону с просьбой позволить ему закончить работу над текстами, но тот ответил, что в таком случае он никогда не сможет его забрать в мир мертвых. Собрания эссе Юма публиковались множество раз уже при его жизни. В изданное сразу после его смерти собрание эссе вошло в том числе 19 из первого собрания, переизданных уже 11 раз к тому моменту. Юм добавлял и исключал эссе из собрания, а два даже завещал опубликовать после своей смерти. (Недавнее издание содержит 49 эссе. Первый перевод нескольких эссе Юма на русский сделал Василий Жуковский.) Он действительно был в бесконечном, неспособном завершиться процессе написания и собирания эссе, еще в большей степени чем Бэкон: и в этом постоянном дописывании и перетасовывании текстов воплощается само незавершенное и вечно перетасовывающее идеи и слова и никогда не удовлетворенное мышление, переливающееся в его завещании через край жизни мыслителя.

В 1742 году Дэвид Юм публикует в собрании эссе (Essays, Moral and Political, vol. 2. Edinburgh: A. Kincaid, 1742) одно под названием «On essay writing», которое не вошло в последующие сборники. Он начинает его с различения мира ученых (learned) и мира общающихся, беседующих (conversible). Первое занятие требует праздности, уединения и напряженной работы ума, тогда как второе — легкости общения. Юм в своих эссе не уходит от философии, но стремится объединить человека текста и человека мира (Ю. Миллер). И это, в первую очередь, объединение философа как человека текста с самим собой как человеком мира, ум которого обращен на повседневные дела, на существование среди людей и нуждается в общении и беседе: ведь есть вещи, которые открываются ему только в них. Это влияет и на способ изложения мысли. Себя как автора эссе Юм видит (не без юмора) в качестве посла от мира ученых в мире беседующих, пытающегося дать каждому из них то, что он может позаимствовать у другого: темы для бесед беседующих и опыт жизни и общения для ученых. Но в авторе эссе, кроме того, он видит ученого-философа, обретающего свободу от ограничений своего профессионального занятия в

свободной и изящной беседе. А.Ф. Лосев писал, что Сократ унизил истину требованием доказательства, автор эссе, по Юму, освобожден от этого греха.

Самюэль Джонсон, современник Юма, твердо придерживался англиканской веры и ненавидел атеистов: он считал, что на смертном одре Юм будет переживать мучительную агонию, осознав, что раскаяние его запоздало. Тут Джонсон ошибся: Юм умирал мирно, беседовал с друзьями, шутил и, вопреки ожиданиям многих, не изменил своих взглядов. И все же Джонсон может занять свое место в этой книге, ведь с его именем связано начало эпохи журнальных эссе (periodical essays). Будучи литературным критиком, публицистом, а для нас — в основном, автором ряда изречений, нередко измененных извлечением из контекста и долгой историей употребления, Джонсон — автор множества эссе, публиковавшихся с определенной периодичностью в ряде журналов и сборников. Он — автор толкового словаря английского языка и вообще, как говорят, символ Англии второй половины XVIII века. Эссе Джонсона под номером 184 (из серии The Rambler) называется «Предмет эссе часто подсказывает случай. Случай также преобладает в других делах». Его смысловым предшественником можно считать эссе 102 с говорящим названием «Авторы невнимательны к самим себе»: в нем Джонсон, как и Юм, тоже пишет о learned, но очевидно иным образом – ученые должны научиться осознавать свою собственную силу и ценность, быть справедливым к себе, а не потакать тем, кто не способен воздать должное их труду. И, возможно, именно в эссе ученый получает такую возможность. В эссе, посвященном случайности его предмета, его темы, Джонсон пишет, что автор эссе не насилует свой ум длинной чередой последствий, не портит глаза чтением древних томов и не обременяет память собиранием подготовительного знания. Достаточно мимолетного взгляда на любимого автора или на многообразие жизни, обогащаемых богатством сознания и теплом воображения, как расцветает цветок или даже созревает плод. Каждый новый день приносит новые темы, и нет никакого принципа для выбора между ними. Выбор темы эссе подобен поступку, когда «необходимо поступить, но невозможно знать последствия поступка или обсуждать все основания, предлагающие себя любопытству и озабоченности (вниманию)». В этой ситуации всеобщей неопределенности, неразличимости доброго и злого, безопасного и разрушительного, остается полагаться лишь на божественность мироустройства, что и означает в случае выбора темы эссе — полагаться на случай. Получается, что именно в этом и заключается сила и ценность ученого, пишущего эссе: он не ставит себя в зависимость от тщательного познавательного отношения к миру (как миру эмпирическому, так и миру знания), но ограничивается мимолетностью, которой совершенно достаточно для созревания плодов его мысли. Сама мимолетность ведь существует лишь в отношении с

внешним, с миром текстов или жизненных впечатлений, но ее нет в самом авторе эссе, лишь обретающем в ней свободу и самодостаточность мысли.

К жанру эссе волею посмертной судьбы приобщается еще один английский мыслитель — Адам Смит. Он задумал написать историю наук и искусств, но из-за необъятности замысла отказался от него, и все же написал несколько текстов об истории астрономии, древней физики, логики и метафизики, а также об искусстве и пяти основных чувствах. Хотя он написал первое эссе об астрономии, как предполагают, в 1751 году, опубликованы эти тексты были уже после его смерти. Сам автор, по-видимому, не называл их эссе, такое общее название — «Эссе на философские темы» — дали им его друзья, осуществившие их публикацию. Этот тот случай, когда текст становится эссе волею читателя или издателя, присваивающего ему это имя. Впрочем, Смит был знаком с Джонсоном, и, конечно, был близким человеком для Юма: понятие эссе не могло быть для него чужеродным.

Есть и еще один автор, который действительно называл свои работы, причем основные работы, эссе: это Джон Локк. Его An Essay concerning Human Understanding была задумана уже в 1671, а издана в 1690. И свои другие работы он также называет эссе. Почему они получают такое название можно предположить, обратившись к предисловию к главному локковскому эссе, учитывая, что по форме его труд является большим трактатом и совершенно внешне отличен от эссе Монтеня и Бэкона. Локк дает несколько подсказок: сам этот труд он называет «развлечением в мои свободные и трудные часы», связывает его начало с изучением своих собственных способностей, как-бы испытанием разума, дабы увидеть, какими предметами он способен заниматься: «прежде чем предаться такого рода исследованиям, необходимо было изучить свои собственные способности и посмотреть, какими предметами наш разум способен заниматься, а какими нет». Рассуждение началось случайно с нескольких «торопливых, необработанных мыслей о предмете, которого я раньше никогда не исследовал», «оно писалось несвязными отрывками, снова возобновлялось после долгих промежутков забвения, когда позволяли мое расположение духа или обстоятельства». Большой объем книги Локк объясняет, в том числе, и тем, что «написание ее урывками и с большими промежутками могло вызвать некоторые повторения. Но, сказать по правде, я теперь слишком ленив или слишком занят, чтобы сделать ее короче». Он описывает свою работу над текстом, действительно, как некий опыт, некую попытку мышления, хотя и ожидает, чтобы кто-то выступил с критикой его «Опыта», заботясь о сохранении всех удачных мыслей, «оказав ему честь не считать его только опытом». Таким отзывчивым человеком оказался Г.В. Лейбниц: в ответ Локку он пишет свои «новые» эссе о человеческом разумении, причем в виде диа-

логов, о которых в предисловии говорит так: «Он пишет более популярно, я же вынужден выражаться более научно и абстрактно, что не является для меня преимуществом, особенно ввиду того, что я пишу на живом языке». В любом случае, и его труд называется эссе.

Эту историю взаимоотношений эссе и его автора можно продолжать и продолжать, но это предисловие — лишь совокупность во многом случайных впечатлений того, кто не исследует эссе и не может определить его, впрочем, точно так же, как и специалисты-исследователи. И все же эти случайные впечатления склонны повторяться и складываться в некую, пусть и столь же случайную, целостность, в основе которой та простая мысль, что это о себе говорит философ, себя мыслит, о чем бы он ни говорил и ни мыслил: о началах ли мира или о тут-бытии. Понимание эссе как опытов означает, в первую очередь, что не из текстовой традиции исходит автор, но из своего индивидуального бытия, из себя, так как опыт может быть только своим (чужой опыт уже принимает форму знания и лишается того, что присуще опыту как таковому, то есть его исключительной единственности — в единственности того, кто является его субъектом). И эссе есть не повтор (то есть не изложение чужих опытов) и не вымысел, ибо опирается на предельную в своей явности, данности реальность мыслящего — его собственное бытие. Это собственное бытие есть то, что в наименьшей степени является вымыслом, ибо, если и оно есть вымысел, то уже ничто не может не быть таковым. Не случайно литературоведы ставят эссе в один ряд с автобиографией, биографией, дневником и мемуарами — теми жанрами, в которых находит выражение личный, индивидуальный опыт. Но слово «опыт» имеет и другой смысл, комфортный для философского эссе — ведь мышление всегда есть экспериментирование с идеями: опыт ставится над мыслью. В конце своего ответа на вопрос «Что такое Просвещение» Кант говорит в сноске: «мой ответ может быть только опытом, и случайно может оказаться, что наши мысли совпадут» — собственная мысль и высказывание есть всегда только собственный опыт философа, и то, что они могут совпасть с идеей и высказыванием другого есть именно совпадение: они все равно остаются единственным опытом философа.

Опыты-попытки могут быть разные — эмоциональные, интеллектуальные, опыты, раздвигающие границы индивидуальной биографии до истории человечества или отдельной культуры (как это происходит с Монтенем) или опыты сиюминутных впечатлений, опыты прочтения и опыты сочинения, перевода, приятия и критики. Объединяет их значимость, изначальность субъекта опыта, его тождественность самому опыту, понять которую помогает идея тождественности человека как субъекта и поступка как того, абсолютным началом чего (действия, слова, мысли, чувства) он является.

В эссе конкретный индивидуальный жизненный опыт становится не предметом осмысления и не поводом для мысли (хотя и то и то может присутствовать), но выразителем того, что философия есть всегда мышление философа в его единственности, воспроизводящее и порождающее мир как *его* мир. С этой точки зрения — любой подлинно философский текст есть эссе.

Если любой философский текст есть эссе, тогда как мы можем выбрать тексты для публикации в собрании эссе? Остается только довериться названиям, данным авторами, или собственному читательскому выбору, или решимости автора поместить свой текст в собрание философских эссе. В конце концов, точно так же, как, если следовать моралисту Джонсону, случаен, а от того божественен, выбор темы эссе, также случаен и выбор произведений, составивших это собрание эссе, а потому он совершенно необходим (божественен). Перед этой книгой не стоит задача понять, что есть философское эссе, как она и не задумана претендующей на репрезентацию жанра. Цель ее — в ней самой, и поэтому ее можно считать бесцельной. Она самодостаточна и уже в этом своевольна.

Есть ли в ней полнота описания? — нет. Ее даже можно представить настолько иной, что в оглавлении не повторилось бы ни одно название из нынешнего, и тем не менее, она оставалось бы той же книгой. Вопрос, почему избраны эти тексты, а не иные, бессмыслен по отношению к ней, как вопрос, почему философ помыслил о том, а не об этом. Он бессмыслен еще и потому, что эссе понимается как способ бытия мыслителя как автора: это определяет его абсолютную единственность, нерядоположенность — в том числе нерядоположенность в ряд эссе. Этот ряд вообще невыстраиваем, и всякая претензия на репрезентативность и некую полноту является в данном случае оксюмороном. С тем же успехом антология философских эссе могла бы состоять и из одного, и из тысячи текстов. Случайна и встреча в одной книге тех или иных авторов: но сколь она случайна, столь и абсолютно необходима. Многообразие возможных отношений автора к своему тексту обернулось тем, что кто-то написал текст специально для этой книги, кто-то пытался написать его, но затем предложил для нее старый, но любимый, кто-то отдал только что написанный для другой публикации. Своевольный философский взгляд на мир как на себя породил ряд неупорядоченных и нерядоположенных эссе, которым присуща «парадоксальность портрета» (Г. Лукач). Портрет дает «жизнь человека, который некогда воистину жил», а опытность эссе — в том, что его автор воистину живет. Но «Похоже? На кого? Естественно, ни на кого. Ведь Тебе невдомек, кто на ней изображен; наверное, Ты никогда не сможешь об этом узнать. Но даже если дело обстоит так, это едва ли Тебя интересует. И все-таки Ты чувствуешь: портрет похож» (Г. Лукач). Таково и эссе — похоже, хотя я не знаю, на кого и

кто это, и хотя это мое собственное неузнавание. Неузнавание себя и в собственном тексте, и в фотопортрете, и в словах, сказанных обо мне другим, и в собственных словах. Но можно ли говорить о непохожести созданного собственным своеволием? Портретность эссе не в содержании. С точки зрения содержания, как отмечает Ролан Барт, написание собственного портрета есть всего лишь создание еще одного текста, добавляемого к предыдущим, при отсутствии гарантии, что он истиннее, чем они. Не в содержании, ибо субъектность бескачественненна как абсолютное начало. Эссе — не автопортрет, но попытка быть самим собой в мысли, это не познание самого себя, но бытие самим собой. «Я сам» как содержание эссе есть не изображение меня, например, посредством множества цитат, но это я сам, присваивающий себе многообразные высказывания других, тасующий их по собственному усмотрению, подобно тому, как я тасую события собственной жизни и жизни других, подчиняя их ходу своей мысли и превращая весь мир в опыты.

Платон призывает не судить о его мысли по его текстам. О том же говорит и Ницше: «Я ношу в себе что-то, чего нельзя почерпнуть из моих книг». Между текстом эссе и его автором нет и не может быть идиллического отношения, и тем не менее они тождественны: точно также как нет субъекта вне поступка, также нет и автора вне текста, как бы он ни выражал в этом текста свою несводимость к нему и словесную невыразимость. Самодостаточность субъекта мыслима не как независимость от внеположенного ему, но лишь как полнота бытия, для которой нет ничего внеположенного. Поэтому самодостаточность мыслителя (а иным он не может быть в акте мышления) есть неделимая полнота его бытия в поступке — в мысли или слове. И жажда собственной несводимости к написанному или сказанному есть лишь осмысление собственной полноты.

Каждому тексту в этой книге предшествует визуальный и словесный портрет его автора. Задача представить автора не обычным в таких случаях способом, не через перечисление регалий и званий, биографических поворотов и произведений, а иначе — через его отдельные мысли, поступки, слова, жесты, а также впечатления другого мыслителя, породила еще один ряд философских эссе, которые можно назвать портретными. Найти авторов этих одностраничных портретов было не так легко, возможно, даже труднее, чем авторов больших текстов. Оказалось, что такое портретное эссе может написать человек сам о себе — в этом он совершенно свободен обратить взгляд на любую точку самого себя: все они одинаково значимы. Такое эссе может написать и человек, расположенный рассказать о друге и коллеге, выбрав нечто на собственный вкус. Мучительнее всех пишет такое эссе ближайший и любящий, никогда не решающийся выбрать что-то одно, отказавшись от всего, не способный свидетельствовать, объективировать образ и довести его до

портретной плоскостности. Эти портретные эссе подобны двойным гермам: они и о своих героях и о своих авторах. В них нет и намека на полноту: как и всякое эссе, они есть, по выражению Адорно, само-релятивизация. Но в силу этого «само» — еще и само-утверждение.

Обращение к слову «эссе» сейчас, когда оно усилиями университетских преподавателей превращено в нечто чуждое своему изначальному смыслу, в способ проверки знаний, облегчающий тяжесть отношений профессора и студента через опосредование их текстом, обращение к нему отвечает желанию оказать сопротивление дефилософизации философии, превращению ее в науку, распадение на отдельные области знания. Х.У. Гумбрехт говорит о «напряжении между строго анти-эссеистической «научной» концепцией гуманитарного знания и ее «рапсодической» противоположностью»: представление философского текста как научного исследования предполагает самоустранение автора, отказ самому себе в приоритетном праве на миросозидание, отказ в приоритете собственного взгляда со своего единственного места. Называние своего произведения «эссе» подобно флажку, который американские колонисты втыкали в землю, и с этого момента она становилась их собственностью — это называние задает абсолютный приоритет автора в пространстве, единственную и над всем возвышающуюся точку, с которой он видит и мыслит. Подобно тому, как в понятии поступка нет содержания, фиксирующего какие-либо определенные признаки эмпирического характера, и индивидуально-ответственным поступком могут быть и действия, и речь, и мысли, и чувства человека, так же и для эссе невозможно задать какие-либо критерии, связанные с формой или содержанием произведения. Но можно, тем не менее, сказать, что, когда философ называет свой текст эссе, он утверждает свое право на своевольную мысль, а читатель, читающий текст как эссе, обретает право на своевольное прочтение.

Эта книга — подарок, ее время — праздность, ее пространство задано единственностью центра: автора ли, читателя ли. Она бесцельна подобно поступку и осуществлена в своей полноте, став действительностью.

Ольга Зубец

I. О ФИЛОСОФСКОМ ЭССЕ

Платон

Письмо VII*

Вот что вообще я хочу сказать обо всех, кто уже написал или собирается писать и кто заявляет, что они знают, над чем я работаю, так как либо были моими слушателями, либо услыхали об этом от других, либо, наконец, дошли до этого сами: по моему убеждению, они в этом деле совсем ничего не смыслят. У меня самого по этим вопросам нет никакой записи и никогда не будет. Это не может быть выражено в словах, как остальные науки; только если кто постоянно занимается этим делом и слил с ним всю свою жизнь, у него внезапно, как свет, засиявший от искры огня, возникает в душе это сознание и само себя там питает. И вот что еще я знаю: написанное и сказанное мною было бы сказано наилучшим образом, но я знаю также, что написанное плохо причинило бы мне сильнейшее огорчение. Если бы мне показалось, что следует написать или сказать это в понятной для многих форме, что более прекрасного

* Д. Лукач пишет о Платоне так: «Разумеется, я имею в виду Платона, величайшего эссеиста, какой когда-либо жил и писал, который все получал непосредственно от разыгрывающейся перед ним жизни, не нуждаясь ни в каком посредствующем медиуме. Который смог сомкнуть с живой жизнью свои вопросы — самые глубокие из всех когда-либо поставленных».

Письма Платона — это серия из 13 писем, традиционно включаемых в корпус Платона. Большинство современных исследователей считают не подлинными если не все письма, то большую их часть. Самыми важными для последующего развития платонизма являются II и VII письма. VII письмо, безусловно, самое длинное из посланий Платона, в нем автор рассказывает о поездке на Сицилию и интригах при дворе Дионисия, также письмо содержит обширную философскую интермедию о возможности текста выражать философскую истину и о теории идей. «В сборнике платоновских писем письмо VII занимает совершенно особое место как по своему объему (оно совпадает по длине с целой книгой «Государства»), так и по характеру содержания. Это один из первых известных нам памятников античной автобиографии. Он построен по строго выдержанной композиционной схеме и дает четкий и тенденциозный рисунок автопортрета. В нем охвачены события более, чем за полустолетие — от 404 г. до 353 г.; описана тирания тридцати и путешествия Платона в Сицилию; показана обстановка заговоров и военных мятежей. Темой письма VII служит платоновский план политической реформы, поводом его написания — обращение сторонников Диона к Платону вскоре после убийства их вождя. Тема раскрыта на материале двух биографий — самого автора и Диона» (Т.А. Миллер. Письма Платона и Исократа // Античная эпистолография. М.: Наука, 1967. С. 29–30).

Данный фрагмент письма публикуется в пер. С.П. Кондратьева по изд.: *Платон.* Собр. соч. Т. 4. М.: Мысль, 1994. С. 493–496.

могло быть сделано в моей жизни, чем принести столь великую пользу людям, раскрыв всем в письменном виде сущность вещей? Но я думаю, что подобная попытка не явилась бы благом для людей, исключая очень немногих, которые и сами при малейшем указании способны все это найти; что же касается остальных, то одних это совсем неуместно преисполнило бы несправедливым презрением [к философии], а других — высокой, но пустой надеждой, что они научились чему-то важному. Мне пришло сейчас в голову изложить это более подробно. Может быть, то, о чем я теперь говорю, стало бы еще яснее. Ведь есть некое неопровержимое основание, препятствующее тому, кто решается написать что бы то ни было; об этом я не раз говорил и прежде, но, по-видимому, надо об этом сказать и сейчас. Для каждого из существующих предметов есть три ступени, с помощью которых необходимо образуется его познание; четвертая ступень — это само знание, пятой же должно считать то, что познается само по себе и есть подлинное бытие: итак, первое — это имя, второе — определение, третье — изображение, четвертое — знание. Если ты хочешь понять, что я говорю, возьми какой-то один пример и примени его ко всему. Например, «круг» — это нечто произносимое, и имя его — то самое, которое мы произнесли. Во-вторых, его определение составлено из существительных и глаголов. Предложение: «То, крайние точки чего повсюду одинаково отстоят от центра» — было бы определением того, что носит имя «круглого», «закругленного» и «окружности». На третьем месте стоит то, что нарисовано и затем стерто или выточено и затем уничтожено. Что касается самого круга, из-за которого все это творится, то он от всего этого никак не зависит, представляя собой совсем другое. Четвертая ступень — это познание, понимание и правильное мнение об этом другом. Все это нужно считать чем-то единым, так как это существует не в звуках и не в телесных формах, но в душах; благодаря этому ясно, что оно — совершенно иное, чем природа как круга самого по себе, так и тех трех ступеней, о которых была речь выше. Из них понимание наиболее родственно, близко и подобно пятой ступени, все же остальное находится от нее много дальше. То же самое можно сказать о прямых или округлых фигурах, о цветах, о благом, прекрасном и справедливом, о всяком теле, изготовленном или естественно существующем, об огне, воде и обо всех подобных вещах, о всяком живом существе и о характере душ, о всех поступках и чувствах: если кто не будет иметь какого-то представления об этих четырех ступенях, он никогда не станет причастным совершенному познанию пятой. Сверх этого все это направлено на то, чтобы о каждом предмете в равной степени выяснить, каков он и какова его сущность, ибо словесное наше выражение здесь недостаточно. Поэтому-то всякий имеющий разум никогда не осмелится выразить словами то, что явилось плодом его размышления, и особенно в такой негиб-

кой форме, как письменные знаки. То, что я сейчас сказал, нужно постараться понять на том же примере. Любой круг, нарисованный или выточенный человеческими руками, полон противоречия с пятой ступенью, так как он в любой своей точке причастен прямизне. Круг же сам по себе, как мы утверждаем, ни в какой степени не содержит в себе противоположной природы. Мы утверждаем, что ни в одном из названий всех этих [сделанных человеческими руками] кругов нет ничего устойчивого и не существует препятствия для того, чтобы называемое сейчас кругом мы называли потом прямым и, наоборот, чтобы прямое было названо круглым; в то же время вещи, называемые то одним, то другим, противоположным, именем, стойко остаются теми же самыми. И с определением все та же история, если оно слагается из имен существительных и глаголов, и в то же время ничто твердо установленное не бывает здесь достаточно твердым. Можно бесконечно долго говорить о каждой из четырех ступеней и о том, как они неопределенны. Самое же главное, как мы сказали несколько выше, — это то, что при наличии двух вещей — сущности и качества — душа стремится познать не качество, а сущность, но при этом каждая из четырех ступеней, к которым душа совсем не стремится, предлагает ей словом и делом то, что легко воспринимается всякий раз ощущениями с помощью определения или указания и наполняет, если можно так сказать, любого человека недоумением и сомнением. Так вот когда мы, вследствие плохого воспитания, даже не стремимся отыскать истины, но довольствуемся предложенным нам изображением, тогда мы не окажемся смешными в глазах друг друга, если нас станут спрашивать те, кто, задавая вопрос, может опровергнуть и разнести в пух и прах первые четыре ступени [познания]. Но если мы принуждены давать ответы относительно пятой ступени и ее разъяснять, то всякий желающий из числа тех, кто в состоянии нас опровергнуть, одерживает над нами победу и того, кто выступает истолкователем — устно ли, письменно ли, с помощью ли ответов, — выставляет в глазах большинства невеждой в том, о чем он пытается писать или говорить, причем слушатели эти иной раз и не знают, что подвергается разносу не душа написавшего или сказавшего, но природа каждой из указанных четырех ступеней, сама по себе недостаточная. Глубокое проникновение в каждую из этих ступеней, подъем или спуск от одной из них к другой с трудом порождают совершенное знание — и то лишь у того, кто одарен по природе. Но если кто от природы туп, а таково состояние души большинства людей в отношении учения и так называемого воспитания нравов, или же способности его угасли, то сам Линкей не мог бы сделать таких людей зрячими. Одним словом, человека, не сроднившегося с философией, ни хорошие способности, ни память с ней сроднить не смогут, ибо в чуждых для себя душах она не пускает корней. Так что те, кто по своей природе не сросся и не срод-

нился со всем справедливым и с тем, что именуют прекрасным, — пусть они даже то в одном, то в другом и проявят способности или память, — как и те, кто сроднился с философией, но не обладает способностями и лишен памяти, никогда не научатся, насколько это вообще возможно, истинному пониманию того, что такое добродетель и что такое порок. Всему этому надо учиться сразу, а также тому, что есть ложь и что — истина всего бытия, причем учиться с большим напряжением и долгое время, как я сказал об этом в самом начале. Лишь с огромным трудом, путем взаимной проверки — имени определением, видимых образов — ощущениями, да к тому же, если это совершается в форме доброжелательного исследования, с помощью беззлобных вопросов и ответов, может просиять разум и родиться понимание каждого предмета в той степени, в какой это доступно для человека. Поэтому ни один серьезный человек никогда не станет писать относительно серьезных вещей и не выпустит это в свет на зависть невеждам. Одним словом, из сказанного должно понять, что, когда кто-нибудь увидит что-то написанное — будь то законы законодателя или другие какие-то письмена, — если он сам серьезный человек, он не сочтет все это чем-то столь уж для себя важным, но поймет, что самое для него важное лежит где-то в более прекрасной области, чем эта. Однако если бы он письменно изложил то, что столь глубоко им было продумано, «тут у него», конечно, не боги, но сами люди «похитили бы разум».

Мишель Монтень

О праздности*

Как пустующая земля, если она жирна и плодородна, зарастает тысячами видов сорных и бесполезных трав и, чтобы заставить ее служить в наших целях, необходимо сначала подвергнуть ее обработке и засеять определенными семенами; как женщины сами собою в состоянии производить лишь бесформенные груды и комки плоти, а для того, чтобы они могли породить здоровое и крепкое потомство, их необходимо снабдить семенем со стороны, — так же и с нашим умом. Если не занять его определенным предметом, который держал бы его в узде, он начинает метаться из стороны в сторону, то туда, то сюда, по бескрайним полям воображения:

Sicut aquae tremulum labris ubi lumen ahenis
Sole repercussum, aut radiantis imagine lunae
Omnia pervolitat late loca, iamque sub auras
Erigitur, summique ferit laquearia tecti[1].

И нет такого безумия, таких бредней, которых не порождал бы наш ум, пребывая в таком возбуждении,

velut aegri somnia, vanae
Finguntur species[2].

---

* Фр.: "De l'Oisiveté". Публикуется в переводе А.С. Бобовича по изд.: *Монтень М.* Опыты. Кн. I и II. М.: Наука, 1979. С. 32–33.

[1] Подобно тому, как трепещущая поверхность воды в медном сосуде, отражая солнце или сияющий лик луны, посылает отблеск, который порхает повсюду, поднимается ввысь и касается резьбы на высоком потолке (лат). — (*Вергилий.* Энеида, VIII, 22 сл.).

[2] Подобные сновиденьям больного, создаются бессмысленные образы (лат.). — (*Гораций.* Наука поэзии, 7-8).

Душа, не имеющая заранее установленной цели, обрекает себя на гибель, ибо, как говорится, кто везде, тот нигде:

Quisquis ubique habitat, Maxime, nusquam habitat[3].

Уединившись с недавнего времени у себя дома[4], я проникся намерением не заниматься, насколько возможно, никакими делами и провести в уединении и покое то недолгое время, которое мне остается еще прожить. Мне показалось, что для моего ума нет и не может быть большего благодеяния, чем предоставить ему возможность в полной праздности вести беседу с самим собою, сосредоточиться и замкнуться в себе. Я надеялся, что теперь ему будет легче достигнуть этого, так как с годами он сделался более положительным, более зрелым. Но я нахожу, что

variam semper dant otia mentem[5].

и что, напротив, мой ум, словно вырвавшийся на волю конь, задает себе во сто раз больше работы, чем прежде, когда он делал ее для других. И, действительно, ум мой порождает столько беспорядочно громоздящихся друг на друга, ничем не связанных химер и фантастических чудовищ, что, желая рассмотреть на досуге, насколько они причудливы и нелепы, я начал переносить их на бумагу, надеясь, что со временем, быть может, он сам себя устыдится.

---

[3] Кто всюду живет, Максим, тот нигде не живет (лат.). — (*Марциал*, VII, 73).

[4] «Уединившись с недавнего времени... дома...» (лат.). — Монтень начал работу над «Опытами» на 39-м году жизни, в 1572 г. Первое издание «Опытов», включавшее только I и II книги, вышло в Бордо в 1580 г., первое издание III книги — в 1588 г.

[5] Праздность порождает в душе неуверенность (лат). — (*Лукан*, IV, 704).

Дэвид Юм

О написании эссе*

III.I.1.

Утонченную часть человечества, не погрязшую в животной жизни, а использующую операции ума, можно разделить на *ученых* и *общительных* (*conversible*). Ученые — те, кто избрал в качестве своего удела высшие, сложные операции ума, которые требуют досуга и уединения и не могут быть доведены до совершенства без долгого приготовления и тяжелого труда. Мир общительных объединен дружеским расположением, вкусом к удовольствию, склонностью к более легким и скромным упражнениям понимания, к наиболее простым (obvious) размышлениям о человеческих делах и обязанностях общей жизни, а также к исследованию недостатков или совершенств конкретных окружающих вещей. Для того, чтобы ум мог заниматься такими предметами мышления надлежащим образом, недостаточно уединения, но требуется компания наших ближних и беседа с ними. Это объединяет человечество в общество, где каждый представляет свои мысли и наблюдения наилучшим из возможных для него образом, где происходит взаимный обмен как информацией, так и удовольствием.

III.I.2.

Отделение ученых от мира общительных, думается, было серьезным изъяном прошлой эпохи и оказало прескверное влияние и на книги, и на общество: разве возможно отыскать темы для разговора, подобающие для разумных существ, не обращаясь время от времени к истории, поэзии, политике и к более очевидным принципам, по меньшей мере, философии? Должно ли все наше рассуждение составлять непрерывные серии историй-сплетен и пустых замечаний? А ум разве не должен никогда возвышаться, а только неизменно быть

---

*Эссе было опубликовано при жизни автора только в изд.: *Hume D.* Essays, Moral and Political. In 2 vols. Vol. 2. Edinburgh: R. Fleming, A. Alison for A. Kincaid, 1742.

Перевод сделан О.В. Артемьевой по изд.: *Hume D.* Essays Moral, Political, and Literary / Ed. and with a Forward, Notes and Glossary by E.F. Miller. Revised edition. Indianapolis: Liberty Fund, 1987. P. 533–537.

Оглушенным и изнуренным бесконечной болтовней
Уилла, сделавшим это, и Нэн, сказавшей то[1].

III.I.3.

Время, проведенное в компании, в таком случае было бы самой неинтересной, самой бесполезной частью нашей жизни.

III.I.4.

С другой стороны, учению был бы нанесен огромный ущерб, если бы его заперли в колледжах и кельях, изолировали от мира и хорошего общества. В результате все, что мы называем изысканной литературой (Belles Lettres), стало бы грубым, культивируемым людьми без какого-либо вкуса к жизни или без хороших манер, без той свободы, способности к мышлению и выражению, которые можно обрести только в беседе. Даже философия разрушается в результате исключающего метода исследования и становится в той же мере чудовищной в своих заключениях, в какой была непонятной по своему стилю и способу изложения. И действительно, чего можно ожидать от людей, которые никогда ни в каких своих рассуждениях не обращались к опыту или которые никогда не искали этого опыта там, где он только и может обнаружиться — в общей жизни и беседе?

III.I.5.

С большим удовольствием я замечаю, что в нашу эпоху ученые (men of letters) в значительной мере утратили ту стеснительность и робость характера, которые держали их на расстоянии от человечества, и одновременно, что люди мира (men of world) гордятся тем, что самые подходящие для беседы темы берут из книг. Следует надеяться, что этот союз между миром уче-

---

[1] Источник этих строк не был установлен Миллером.
Оригинальная строчка выглядит так: "Stun'd and worn out with endless Chat Of WILL did this, and NAN said that".

[В действительности процитированные Юмом строки принадлежат Мэтью Прайору (1664–1721) — известному в свое время поэту и дипломату. См.: *Prior M.* Alma: Or the Progress of the Mind. In three Cantos // *Prior M.* Poems on Several Occasions / Ed. by A.R. Waller. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. P. 252 [209–254]. Кристофер Маклаклэн предположил, что редактору не удалось установить процитированный Юмом источник, поскольку Юм несколько изменил строки Прайора. Так у Прайора: "...of Will did that, and Nan said that", а у Юма: "...of Will did this, and Nan did that?" (См.: *MacLachlan C.* Hume and Matthew Prior's "Alma" // Hume Studies. 2000. Vol. XXVI. No. 1. P. 159–170). Между тем, в издании Миллера цитаты из Прайора приведены в их «правильном», оригинальном виде.

Уилл (сокращенное от Уильям) и Нэн (сокращенное от Anne) — распространенные имена среди простых людей. Разговоры таких людей — деревенщины, как правило, приземленны, пусты, бессмысленны, их не увлекают предметы, достойные ума образованного человека. Выражаю свою признательность Роджеру Смиту за консультацию по прояснению смысла данных стихотворных строк. — *Прим. пер.*].

ных и общительных, который возник так своевременно, будет развиваться далее к общей пользе, и я не знаю ничего более полезного для достижения этой цели, чем такого рода эссе, которыми я попытался развлечь публику. В этом смысле я не могу не считать себя представителем от Государства ученых, или послом в Государстве общения и вижу свой неизменный долг в содействии надлежащему общению (correspondence) между двумя этими государствами, которые так значительно зависят друг от друга. Я предоставлю разведке ученых сведения обо всем, что происходит в компании, и постараюсь ввезти в мир компании все те товары для использования и развлечения, какие найду в своей родной стране. Нам не надо завидовать, и тогда не возникнет никаких трудностей в поддержании равного обмена с обеих сторон. Материалы для этой коммерции должны главным образом поставлять Беседа и общая Жизнь, а их производство принадлежит исключительно Учению.

III.I.6.

Как для посла было бы непростительной небрежностью не оказывать почтения главе государства, в котором его уполномочили пребывать, так и для меня было бы совершенно непростительно не обратиться с особым почтением к прекрасному полу, представительницы которого возглавляют империю Общения. Я отношусь к ним с благоговением и я бы передал в их прекрасные руки высшую власть в Республике ученых (Republic of Letters)[2], если бы мои соотечественники, ученые, не относились бы к роду непреклонных независимых смертных, чрезвычайно ревностных в отношении собственной свободы и не привыкших подчиняться. При таком положении дел, мое полномочие распространяется только на то, чтобы стремиться к союзу — наступательному и оборонительному — против наших общих врагов, против врагов разума и красоты, против людей с глупой головой и холодным сердцем. С этого момента давайте преследовать их жесточайшим образом: не будем давать пощады никому, за исключением тех, кто обладает правильным пониманием и утонченными эмоциями, а эти качества, следует предположить, мы всегда обнаруживаем нераздельными.

[2] Республика ученых (Respublica literaria — лат., République des Lettres. — фр.) — сообщество интеллектуалов в XVII–XVIII вв. в Европе и Америке, не ограниченное национальными границами. Сообщество утверждалось и развивалось в форме интеллектуальной переписки, обсуждений, которые проводились в кружках, салонах, научных кабинетах. Нововременную Республику ученых считают основой и прообразом современного научного сообщества. — *Прим. пер*

III.I.7.

Если же говорить серьезно и оставить иносказание до того, как оно придет в негодность, то я полагаю, что женщины, то есть разумные и образованные женщины (лишь к ним я обращаюсь) гораздо лучшие судьи в сфере изысканных произведений, чем мужчины, обладающие той же степенью понимания. Тревога женщин совершенно напрасна, если они по сей день настолько запуганы насмешками, направленными против образованных дам, что полностью отказываются от всех книг и исследований в пользу нашего пола. Пусть ужас от этой насмешки лишь заставит их скрывать свое знание перед глупцами, не достойными ни знания, ни таких женщин. Эти глупцы все равно будут кичиться пустым званием мужского пола, добиваясь превосходства над ними. Но мои справедливые читатели могут быть уверены в том, что все разумные мужчины, знающие мир, с глубоким почтением относятся к суждениям женщин о тех книгах, которые находятся в сфере их знания, и гораздо больше доверяют утонченности их вкуса, пусть и не управляемого правилами, чем всем унылым трудам педантов и толкователей. В соседнем государстве, славящемся в равной степени хорошим вкусом и храбростью, дамы, так сказать, являются властителями в Мире как *ученых*, так и *общительных*, и ни один благовоспитанный автор не осмелится предстать перед публикой без одобрения некоторых знаменитых судей этого пола. Их вердикт, действительно, иногда вызывает недовольство. Я обнаруживаю это, в частности, в том, как поклонники Корнеля, отстаивая славу этого великого поэта перед восходящим гением Расина, всегда говорили: невозможно было ожидать, чтобы такой пожилой человек перед лицом таких судей мог оспорить победу у такого молодого человека, каким был его соперник. Но это наблюдение было признано несправедливым, поскольку потомки ратифицировали прежний вердикт, и Расин, уже умерший, все еще является любимцем прекрасного пола, как и лучших судей среди мужчин.

III.I.8.

Существует лишь один предмет, по которому я не склонен доверять суждению женского пола. Это касается книг в высшей степени возвышенных — о храбрости и преданности, которые обычно нравятся дамам. Большинство из них, судя по всему, очарованы в большей степени пылом (warmth), нежели уместностью, страсти (justness of the passion). Я упомянул храбрость и преданность как один и тот же предмет, поскольку в реальности, рассмотренные в этом ключе, они оказываются одним и тем же; мы можем заметить, что они зависят от одного и того же сочетания качеств. Поскольку прекрасный пол в значительной мере обладает нежным, амурным нравом, это искажает его су-

ждение в таких случаях, и дамы оказываются восприимчивыми к тому, что не обладает ни правильностью выражения, ни искренностью чувства (nature in the sentiment). Уточенные рассуждения мистера Аддисона о религии не пришлись им по вкусу в сравнении с книгами о мистической преданности, и трагедии Отуэя они отвергают ради напыщенных тирад Драйдена.

III.I.9.

Для исправления искаженного в этом конкретном случае вкуса пусть дамы немного больше приучаются к разнообразным книгам, пусть они побуждают разумных и знающих мужчин чаще составлять им компанию и, наконец, пусть они с готовностью присоединятся к тому союзу между миром ученых и общительных, который я задумал. Возможно, они встретят больше почтения от обычных поклонников, нежели от ученых мужей, но у них нет оснований ожидать искреннего расположения. Я надеюсь, что они никогда не будут испытывать чувства вины за неправильный выбор и не пожертвуют сутью ради призрака.

Сэмюэль Джонсон

Предмет эссе часто подсказывает случай. Случай также преобладает в других делах. Эссе № 184.*

21 декабря 1751
Отправлено Сэмюэлем Джонсоном в The *Rambler* [1]

Permittes ipsis expendere numinibus, quid
Conveniat nobis, rebusque sit utile nostris. Juv. Sat. X, 347
Intrust thy fortune to the pow'rs above;
Leave them to manage for thee, and to grant
What their unerring wisdom sees thee want. (J. Dryden).[2]

Как каждый образ жизни, так и каждая форма сочинения имеет свои преимущества и неудобства, хотя и смешанные в разных пропорциях. Сочинитель эссе избегает многих затруднений, в которые втянуло бы его большое произведение; он редко напрягает свой мозг длинной цепью логических суждений, портит свои глаза, углубляясь в старые фолианты, или загружает

---

* Англ.: "The subject of essays often suggested by chance. Chance equally prevalent in other affairs". Перевод сделан Е.П. Зыковой по изд.: The works of Samuel Johnson, with Murphy's essay / Ed. by R. Lynam. In 6 vols. Vol. II. London, 1825. P. 281–285.

[1] "The Rambler", — журнал, нацеленный на средний класс, выходил дважды в неделю с 1750 по 1752 го, в нем опубликовано двести восемь эссе Сэмюэля Джонсона.

[2] «Лучше самим божествам предоставь на решение выбор,Что подходяще для нас и полезно для нашего дела;» — Ювенал. Сатиры. Кн. IV, Сатира X. 347–348 (Пер. Ф.А. Петровского). Джонсон дает в эпиграфе перевод этих строк на английский Джона Драйдена. Джон Драйден (John Dryden, 1631–1700) — английский поэт, драматург и критик, настолько значимый для английской культуры, что вторая половина XVII века в Англии иногда называлась «веком Драйдена», так же как более поздний период назывался «веком Джонсона».

свою память большим объемом предварительных знаний. Беспечный взгляд на любимого автора, быстрый обзор разнообразных сторон жизни достаточны, чтобы дать первый толчок или исходную идею, которая разрастается, постепенно обрастая материалом, имеющимся в голове, огонь фантазии помогает ей расцвести, а иногда и принести плоды.

Самая частая трудность, с которой сталкиваются авторы этих мелких сочинений, — это постоянная потребность в новизне и перемене. Создатель естественнонаучной системы оставляет в покое свое воображение и пользуется только способностью суждения, способностью, которая менее всего утомляет. Даже тот, кто повествует о выдуманных приключениях, как только он определился с основными характерами и соединил между собой основные события, обнаружит, что события и эпизоды сами рождаются в его голове, каждый поворот открывает новые перспективы, и действие развивается само собою, почти без труда. Но тот, кто пытается развлечь своего читателя разрозненными сочинениями, обнаруживает, что утомительность задачи скорее возрастает, чем уменьшается с каждым новым опытом. Каждый день призывает его к новой теме, и он должен снова выбирать, лишенный всякого принципа, определяющего его выбор.

На самом деле, необходимость искать подходящий предмет и долго исследовать его возникает достаточно редко. Все разнообразие природы и искусства, любое общественное благо или несчастье, любая боль или удовольствие частной жизни, любая капризная вспышка, любая абсурдная ошибка или ухищрение аффектации могут дать материал тому, кто следует единственному правилу избегать однообразия. Но часто случается, что суждение устает от безграничной множественности, воображение переходит с одного замысла на другой, время проходит незаметно, пока не оказывается, что с сочинением нельзя тянуть дольше, и необходимость заставляет обратиться к тем мыслям, которые сейчас под рукой. Ум, радуясь, что в любом случае освободился от утомления неопределенности, рьяно принимается за работу, подбирает украшения и иллюстрации, и иногда завершает удачно и элегантно то, что в спокойном состоянии и имея досуг еще бы и не начал писать.

Редко замечают, что многое определяется случаем или какой-либо причиной, нам неподвластной, каким бы именем ее ни назвать, даже в тех действиях, где, как считается, особенно нужен /сознательный/ выбор. Не только эссеисту свойственно заканчивать утомительные размышления поспешными решениями и после долгих совещаний с разумом передавать решение вопроса на усмотрения каприза. Пусть тот, кто читает это эссе, вспомнит ряд эпизодов своей жизни и подумает о том, как он пришел к своему нынешнему состоянию. Он увидит, что из того, что ему пришлось пережить хоро-

шего или плохого, большая часть произошла неожиданно, без всяких видимых подступов, что на каждое событие влияли причины, действовавшие без его вмешательства, и когда бы он ни претендовал на прерогативу предвидения, он был уязвлен новым сознанием своей недальновидности.

Деловые, честолюбивые, непостоянные, авантюрные люди, можно сказать, сознательно бросаются в объятия случая, добровольно отказываются от власти управлять собой; они ведут образ жизни, в котором мало что может быть предопределено предшествующими мерами, и неудивительно, что они пребывают между восторгом и унынием, надеждой и разочарованием.

Есть другие люди, которые, как кажется, идут по жизни с большей осторожностью, и не делают ни шага, пока не убедятся, что обезопасили себя от возможности свалиться в пропасть; ни удовольствие, ни выгода не могут соблазнить их сойти с проторенной дороги, они отказываются лезть наверх из опасения упасть, или бежать из опасения споткнуться, они медленно движутся вперед, не поддаваясь тем страстям, которые соблазняют и предают решительных и упрямых.

Тем не менее, даже робкое благоразумие этого здравомыслящего класса людей не позволяет им избежать влияния случая, трудно уловимой и коварной силы, которая вторгается в частную жизнь и встает на пути предосторожности. Никакой образ жизни не может быть настолько ограниченным и замкнутым, чтобы во многих действиях не приходилось руководствоваться случайным выбором. Каждый человек должен иметь общий план своих действий, исходя из своих размышлений, он должен принять решение, будет ли он добиваться богатства или предпочтет быть довольным имеющимся, станет ли он развивать частные или общественные добродетели, будет ли он трудиться ради общего блага человечества или ограничит свои благодеяния кругом своей семьи и подчиненных.

Этот вопрос долго занимал философские школы, но остается до сих пор нерешенным, и можно ли надеяться, что молодой человек, незнакомый с аргументами за и против, определит свою судьбу иначе как случайно?

Когда случай дает человеку партнершу для супружеской жизни, которую он предпочитает всем другим женщинам, не имея никаких доказательств того, что она обладает особыми достоинствами, случай должен руководить им дальше и при воспитании своих детей, ибо кто же когда был способен убедить себя доводами, что он избрал для своего сына именно тот способ обучения, который наиболее подходит для его склада ума и который наиболее легким путем приведет его к мудрости и добродетели?

Кто бы ни взялся расспрашивать, какими мотивами человек руководствовался в этих важных вопросах, найдет, что они были такими, о каких гордость

вряд ли позволит ему признаться; какое-то внезапно вспыхнувшее желание, какое-то смутное понятие о преимуществе, какое-то мелкое соперничество, какой-то неточный вывод или пример, вызвавший уважение. Таковы часто непосредственные причины наших решений, ведь необходимо действовать, но невозможно ни предугадать последствия наших действий, ни обсудить все доводы за и против, которые видят любознательность и заботливость.

Так как жизнь сама по себе изменчива, все, что имеет жизнь в своей основе, лишено стабильности. Но это еще малая часть наших затруднений. Мы отправляемся в плавание по бурному морю в поисках такого порта, в котором мы надеемся обрести отдых, но не уверены, что нас примут. Нам грозит опасность не только утонуть в пути, но и сбиться с курса, или приняв метеоры за звезды, или из-за перемены ветра, или из-за неопытности лоцмана. И все же иногда случается, что встречные ветры приносят нас к более безопасному берегу, что метеоры отводят нас от водоворотов, что небрежность или ошибка приводят к нашему спасению от несчастий, в которые прямой курс непременно бы вверг нас. А из тех, кто поспешными решениями вовлек себя в несчастье без вины, как бы они себя ни укоряли, мало кто может быть уверенным, что другие меры были бы более успешными.

В этом состоянии всеобщей неуверенности, когда тысячи опасностей витают над нами, когда никто не может сказать, не является ли благо, которое он преследует, замаскированным злом, и принесет ли следующий шаг безопасность или погибель, ничто не может дать нам разумного спокойствия, кроме убеждения в том, что, как бы мы ни развлекали себя своими неидеальными понятиями, ничто в реальности не определяется случаем, но что вселенная находится под постоянным присмотром Того, кто создал ее, что наше существование в руках всемогущего Добра, и то, что кажется нам случайностью, в конечном счете направляется на цели благие и милосердные, и что по большому счету ничто не может повредить тому, кто не лишает себя права на Божественную милость.

Георг Лукач

О сущности и форме эссе: письмо Лео Попперу*

Мой друг! Эссе, которые предопределены для этой книги, лежат предо мной. И я спрашиваю себя: позволительно ли издавать подобные работы? Может ли из них возникнуть новое единство, некая книга? Ибо для нас теперь суть дела состоит не в том, что именно данные эссе способны предложить в качестве исследований по «истории литературы»; но она заключается лишь в том, содержится ли в них нечто, благодаря чему они становятся новой, своеобычной формой. И в том, является ли этот принцип в каждом из эссе одним и тем же. Что такое помянутое единство — если оно вообще имеет место? Я вовсе не пытаюсь его сформулировать, ведь тут идет речь не обо мне и не о моей книге. Более важный, более общий вопрос стоит перед нами: вопрос о возможности подобного единства. В какой мере оформлены действительно великие произведения, которые относятся к этой категории? В какой мере эта их форма является самостоятельной? В какой мере характер созерцания и его формообразование (ihr Gestalten) изымают [эссеистское][1] произведение из области наук и помещают его подле искусства, не смазывая их границ? В ка-

---

* Венгр.: "Az esszé lényegéről és formájáról. Levéla kisérletről", нем. „Über Wesen und Form des Essays. Ein Brief an Leo Popper". Текст был впервые опубликован в начале 1910 г. на венгерском языке в составе сборника эссе Лукача "A lélek és a formák"; в 1911 г. вышла из печати немецкая версия в немецкоязычном сборнике "Seele und Formen", посвященном памяти покончившей с собой возлюбленной и музы Лукача — художницы Ирмы Зайдлер. Венгерское и немецкое издания несколько отличаются по структуре и составу. Идея сборника эссе родилась весной 1909 г. во время переписки Лукача с близким другом, венгерским художником, музыкантом и историком искусств Лео Поппером. В венгерской версии «О сущности и форме эссе» имело подзаголовок «Письмо об опыте»; в версии немецкой, переведенной, судя по всему, кем-то из друзей Лукача, подзаголовок был изменен на «Письмо Лео Попперу». Данное эссе было написано Лукачем последним (значительная часть текстов из сборника уже публиковалась между 1907–1910 гг. в журналах), но в обоих изданиях выполняло функцию теоретического введения, а также задавало своего рода образец того, как надо составлять эссе. «О сущности и форме» создавалось как письмо к другу и представляет собой продолжение незаконченной дискуссии с Поппером о форме, начатой еще в переписке в октябре 1909 г. Адресат играет в данном тексте роль собеседника, но скорее соглашается с высказываниями Лукача, чем ставит их под сомнение. В литературоведческих исследованиях «О сущности и форме» равно как и создание всего сборника эссе рассматривают в

кой мере они дают произведению силу к новому понятийному упорядочению жизни и, тем не менее, удерживают его вдалеке от ледяного окончательного совершенства философии? Но это есть единственно возможная глубокая апология таких произведений, правда, — одновременно также их глубочайшая критика. Ведь с тем критерием, который будет здесь установлен, в первую очередь и будут соизмерены эссеистские произведения. А определение данной цели обнаружит в первую очередь, в какой дали таковая от них находится.

Итак: критика, эссе — называй их, как Ты хочешь, — в качестве художественного произведения, рода искусства. Я знаю, что этот вопрос наводит на Тебя скуку, что Ты чувствуешь: все аргументы и контраргументы, с ним связанные, уже давно амортизированы. Ибо Уайльд и Керр лишь сделали общедоступной истину, известную уже немецкому романтизму, — истину, чей конечный смысл греки и римляне совершенно бессознательно воспринимали как самоочевидный: критика является искусством, а не наукой. Тем не менее, я полагаю, — и лишь поэтому рискую обременить Тебя данными заметками, — что все эти споры едва ли затронули сущность настоящего вопроса: вопроса о том, что такое эссе, и каковы его преднамеренная цель, средства и пути выражения. Я полагаю, что здесь чересчур односторонне подчеркивался момент «хорошего письма» (das "Gutgeschriebensein"); что [с нажимом проводился тезис, будто] эссе может быть стилистически равноценным поэтическому творению, а потому тут неправомерно говорить о ценностных различиях. Может быть. Но что это означает? Коль скоро мы рассматриваем также и критику в качестве художественного произведения, мы еще вообще ничего не говорим о ее сущности. «То, что хорошо написано, является художественным произведением»: являются ли хорошо написанные анонс и текущая новость также поэзией? Здесь мне видится то, что столь претит Тебе в подобной трактовке критики: анархия; отрицание формы с тем, чтобы мнящий себя суверенным интеллект мог свободно играть свои игры с возможностями всякого свойства. Но когда я тут толкую об эссе как о некоторой художественной форме, я делаю это во имя порядка (стало быть, сугубо символически и не специфически); я делаю это, лишь исходя из ощущения, что эссе имеет форму, которая с неумолимой строгостью закона отделяет его от всех других художественных форм. Я пытаюсь изолировать эссе настоль-

---

контексте тогдашнего увлечения, но при этом довольно противоречивого отношения Лукача к теории искусства и эстетике ранних немецких романтиков.

Публикуется по изд.: *Лукач Г.* Душа и формы. Эссе/Пер. с нем. и предисл. С.Н. Земляного, послесл. А.С. Стыкалина. М.: Логос-Альтера; Ecce homo, 2006.С. 45–64.

[1] В круглых скобках ( ) в тексте приводятся немецкие термины Лукача, не имеющие взаимно однозначных эквивалентов в русском философском словаре; в квадратных скобках [ ] даются вставки переводчика, полезные для удобопонятности текста. — *Прим. пер.*

ко резко, насколько это вообще возможно, именно посредством того, что я называю его теперь художественной формой.

Поэтому речь здесь идет не о сходствах эссе с поэтическими творениями, а о том, что их разделяет. Всякое их сходство тут есть лишь фон, на котором с тем большей отчетливостью выделяется их различие. О сходствах мы также хотим упомянуть затем, чтобы для нас теперь наличествовали только истинные эссе, а не те полезные, но неправомерно причисляемые к эссе произведения, которые никогда не умеют дать нам нечто большее, нежели поучения, сведения и «взаимосвязи». Собственно, почему мы читаем эссе? Многие — ради поучения; но немало и тех, кого в эссе притягивает что-то совсем иное. Их не трудно разделить: не правда ли, мы сегодня видим и оцениваем “tragédie classique” совершенно по-другому, чем Лессинг в «Гамбургской драматургии». Диковинными и почти непонятными кажутся нам греки Винкельмана; наверное, скоро мы станем подобным же образом воспринимать Ренессанс Буркхардта. И, тем не менее, мы их читаем: почему? Имеют место, однако, и такие [литературно] критические произведения, которые аналогично естественнонаучной гипотезе, аналогично новой машинной конструкции теряют всю свою ценность в тот момент, когда появляется новая, лучшая гипотеза или конструкция. Но если вдруг кто-либо возьмется, — на что я надеюсь и уповаю, — написать новую «Драматургию», выступающую за Корнеля и против Шекспира, то какой ущерб это может нанести «Гамбургской драматургии» Лессинга? Разве способны Буркхардт и Патер, Роде и Ницше как-либо повлиять на действенность греческих мечтаний Винкельмана?

«О, если бы критика была наукой», — пишет Керр. — «Но неуловимое в ней слишком сильно. В лучшем случае критика является искусством». Но даже если бы критика представляла собой науку (нельзя считать невероятным, что критика способна ею стать): разве это могло что-либо изменить в нашей проблеме? Здесь дело не в эрзаце, а в чем-то принципиально новом, в чем-то таком, чего не затронет полное или приблизительное достижение научных целей. В науке на нас воздействуют содержания, в искусстве — формы; наука презентует нам факты и их взаимосвязи, а искусство — души и судьбы. Тут пути расходятся; тут не бывает эрзацев и переходов. И пусть даже в примитивные, еще не претерпевшие дифференциации эпохи наука и искусство (равно как религия, этика и политика) существуют в нераздельности и единстве, но как только наука отпочковывается и становится автономной, все предварительное теряет свою ценность. Только то, что разрешило все свои содержания в форме и тем самым стало чистым искусством, уже не может больше стать излишним. Но тогда его былая научность предается полному забвению и теряет всякое значение. Стало быть, имеется в наличии искусствознание;

но есть еще один, совсем иной способ изъявления человеческих темпераментов, чьим выразительным средством является, по большей части, писательство об искусстве. Всего лишь по большей части, говорю я; ведь существует множество произведений, которые проистекли из подобных же чувствований, не будучи в каком-либо соприкосновении с литературой или искусством. Произведений, где поднимаются те же самые вопросы жизни, что и в любом из текстов, которые числят себя по ведомству [художественной] критики. Вот только эти вопросы адресованы непосредственно самой жизни; они не нуждаются в опосредствовании литературой или искусством. И как раз произведениям величайших эссеистов присущ данный характер: диалогам Платона и текстам мистиков, опытам Монтеня, имагинарным дневникам и новеллам Кьеркегора.

Бесконечный ряд неуловимых тонких переходов ведет отсюда к поэзии (zur Dichtung). Подумай о последней сцене в «Геракле» Еврипида: трагедия уже близится к концу, когда появляется Тезей и узнает все, что произошло, узнает о страшной мести Геры Гераклу. И тут начинается разговор между печальным Гераклом и его другом; звучат вопросы, родственные сократическим диалогам, но вопрошающие являются более косными и менее человечными, а их вопросы — более понятийными; они в большей мере перескакивают через непосредственное переживание, чем в платоновских диалогах. Подумай о последнем проходе в «Михаэле Крамере», об «Исповеданиях прекрасной души», о Данте, об «Everyman», о Беньяне – должен ли я приводить Тебе еще и последующие примеры?

Ты, очевидно, скажешь: «Концовка «Геракла» не драматична, а Беньян...». Наверное, наверное: но из-за чего? «Геракл» не драматичен, так как естественным следствием всякого драматического стиля является то, что все происходящее во внутреннем мире (im Innern) проецируется в деяния, движения и жесты людей, то есть делается зримым и чувственно досягаемым. Здесь Ты видишь, как месть Геры приближается к Гераклу. Ты видишь Геракла в состоянии святого упоения победой, покуда месть не настигает его. Ты видишь его неистовые жесты в безумии, в которое его ввергла Гера, и его дикое отчаянье после бури, когда перед ним предстает то, что он натворил. Но до всего последующего Ты не видишь ровно ничего. Появляется Тесей — и Ты напрасно пытаешься иначе, нежели понятийным порядком, определить то, что сейчас происходит: что ты слышишь и видишь, более не есть подлинное средство выражения события; это лишь безразличная в своей внутреннейшей сути окказиональность, что нечто подобное вообще случается. Ты видишь только одно: Тесей и Геракл вместе покидают сцену. Прежде раздавались вопросы: каковы на самом деле, взаправду боги? В каких богов нам надлежало бы верить и в каких нет? Что такое жизнь, и каким образом пристало лучше всего переносить ее

страдания? Конкретное переживание (das konkrete Erlebnis), которое пробуждали эти вопросы, исчезает в бесконечной дали. И коль скоро ответы снова возвращаются в мир фактов, они уже больше не являются ответами на вопросы какие подняла живая жизнь; на вопросы о том, так что же эти люди здесь и теперь, в этой определенной жизненной ситуации должны делать, и чему они должны попускать. Эти ответы взирают на любой факт чужим взглядом, ибо они исходят от жизни *как таковой* и от богов *как таковых* (von *dem* Leben und von *den* Göttern); и им едва ли внятны боль Геракла и ее причина, месть Геры. Я знаю: драма адресует свои вопросы жизни *как таковой*, а источником ответа и там является судьба *как таковая;* и в конечном счете и вопросы, и ответы также и здесь завязаны на определенную вещь (an eine bestimmte Sache). Тем не менее, подлинный драматург (поскольку он является подлинным поэтом, настоящим поборником поэтического принципа) станет глядеть на *некую* жизнь с такой щедростью и такой интенсивностью, что она почти незаметно обратится жизнью *как таковой*. Но тут все лишено драматичности, ибо тут действует другой принцип; ведь та жизнь, которая здесь ставит вопросы, теряет всякую телесность, как только раздается первое слово вопроса.

Итак, имеют место два типа душевных действительностей: жизнь *как таковая* (*das* Leben) и *просто* жизнь (das *Leben*); обе имеют равную действительность, но они никогда не могут быть действительными одновременно. В каждом переживании каждого отдельно взятого человека содержатся оба элемента, пусть даже с всегда различной силой и глубиной; также в воспоминании наличествует то один, то другой; однако разом мы можем воспринять их только в какой-то форме. С тех пор как существует жизнь, и люди хотят постигнуть и упорядочить жизнь, всегда в их переживаниях бывала эта двойственность (diese Zweiheit). Разве что поединок за первичность и превосходство по большей части происходил на арене философии, и всякий раз раздавались другие боевые кличи; также потому [поединок оставался] для большинства людей непознанным и несомненным. Яснее всего, сдается, вопрос был поставлен в средние века, когда все мыслящие люди разделились на два лагеря. Один из них утверждал относительно универсалий, понятий (платоновских идей, если Тебе угодно), что они суть единственные истинные действительности; в то время как другой признавал их лишь как слова, как обобщающие имена единственно истинных отдельных вещей.

Такая двойственность разделяет также средства выражения; тут противостоят друг другу образ и «значение». Первый принцип присущ созданию образов, второй — полаганию значений; для одного существуют только вещи, для другого — только их взаимосвязи, только понятия и ценности. Поэзия сама по себе не ведает ни о чем, что находилось бы по ту сторону вещей; вся-

кая вещь для нее есть нечто серьезное и сингулярное и несравненное. Поэтому поэзия также не знает никаких вопросов; не чистым вещам адресуют вопросы, а лишь их взаимосвязям; ибо — как в сказке — здесь из любого вопроса вновь получается вещь, подобная той, что пробудила ее к жизни. Герой стоит на перекрестке дорог или посреди битвы, но перекресток дорог и битва не суть судьбы, в отношении которых имеются вопросы и ответы; они попросту и буквально являются битвами и перекрестками дорог. И герой трубит в свой горн, взывающий к чуду, и чудо случается — вещь, которая по-новому упорядочивает вещи. В действительно глубокой критике, однако, не бывает жизни вещей, не бывает образов, а бывает лишь прозрачность (Transparenz), лишь нечто такое, что ни один образ не сумеет выразить полноценно. «Безобразность всех образов» является целью всех мистиков; издевательски презрительно Сократ говорит Федру о поэтах, которые никогда не могли достойно воспеть истинную жизнь души и вряд ли когда-либо воспоют. Занебесную область, где живут бессмертные души, говорит Сократ, «занимает бесцветная, без очертаний, неосязаемая сущность, подлинно существующая, зримая лишь кормчему души — уму».

Ты, наверное, захочешь возразить: мой поэт — это пустая абстракция, равно как и мой критик. Ты прав: оба они являются абстракциями, но, наверное, все-таки не совсем пустыми. Они являются абстракциями, ибо даже Сократ вынужден говорить в метафорах о своем мире без очертаний (ohne Gestalt) и по ту сторону всех образов, и даже термин «безобразность» немецких мистиков есть метафора. Не бывает также поэзии без упорядочения вещей. Мэтью Арнолд однажды назвал ее "Criticism of Life". Она изображает финальные взаимосвязи между человеком и судьбой и миром и, конечно же, проистекает из подобной глубочайшей концепции, даже если она зачастую и не знает о своем происхождении. И пусть она зачастую отрешается от всякой постановки вопроса и концепции, — не является ли отрицание всяких вопросов также постановкой вопроса, а их сознательное отклонение — некоей концепцией? Пойдем дальше: разделение между образом и значением также есть абстракция, ибо значение всегда находится в оболочке образов, а отсвет сияния того, что потусторонне образам, просвечивает в каждом образе. Всякий образ — от мира сего; и лик его излучает радость существования. Но он вспоминает и напоминает нам о чем-то, что было когда-то, о некоем где-то, о своей родине, о том единственном, что важно и значимо для души в самой ее основе. Да, будучи взятыми в своей нагой чистоте, они суть лишь абстракции, два этих экстремума человеческого чувствования [образ и значение], но только с помощью таких абстракций я способен обозначить оба полюса литературного выражения, две его крайних возможности. И тек-

сты тех, кто самым решительным образом отворачивается от образов, кто наиболее пылко стремится к тому, что позади них, — это произведения критиков, платоников и мистиков.

Но тем самым я хотел бы пометить уже здесь, почему этот род чувствования требует для себя художественной формы, почему любое из их, критиков etc., высказываний в других формах, в поэзии всегда будет помехой. Ты однажды уже высказал великое требование по отношению ко всем формообразованиям; может быть, требование единственно всеобщее, но не ведающее пощады и исключений: в произведении все должно быть сформовано из одного материала, так, чтобы каждую из его частей можно было наглядно упорядочить при взгляде из одной точки. И поскольку все повинное письму стремится как к единству, так и к множественности, постольку стилевая проблема всего и вся такова: равновесие в многообразии вещей, богатое структурирование однородной массы. Что жизнеспособно в одной художественной форме, то мертво в другой: это и есть практическое, осязаемое доказательство внутреннего разделения форм. Помнишь, как Ты объяснял мне жизненность людей на некоторых сильно стилизованных фресках? Ты сказал: фрески помещены между колоннами; и даже если жесты людей скованы, как у марионеток, а их лица не более чем маски, но, тем не менее, все это более жизненно, чем колонны, которые обрамляют картины, с которыми они образуют декоративное единство. Чуть более жизненно, ибо должно сохранить единство; но все-таки более жизненно, чтобы возникла иллюзия. Но здесь проблема равновесия ставится следующим образом: мир и потусторонность, образ и прозрачность, идея и эманация находятся на чашах весов, которые должны стать вровень. Чем глубже проникает вопрос (просто сравни трагедию со сказкой), тем линеарнее образы; тем меньше плоскостей, на которых теснится все и вся; тем бледнее и матовей становятся цвета; тем проще — богатство и разнообразие мира; тем больше походят на маски выражения человеческих лиц. Но есть еще переживания, для проявления которых также самый простой и умеренный жест — это уже чересчур много. И одновременно — слишком мало. Наличествуют вопросы, чей голос звучит так тихо, что для них отзвук самого беззвучного события стал бы грубым шумом, а не музыкальным аккомпанементом. Существуют судьбические отношения, которые настолько являются отношениями судеб самих по себе, что все человеческое лишь нарушило бы их абстрактную чистоту и высоту. Тут речь не о тонкости и глубине; это — ценностные категории, стало быть, они имеют значимость только внутри формы. Мы говорим о фундаментальных принципах, которые отделяют формы друг от друга; о матерьяле, из которого все построено; о точке зрения, о миросозерцании, которые придают всему единство. Буду краток: если сравнить различные формы поэзии с

преломленным через призму солнечным светом, то произведения эссеистов уподобились бы ультрафиолетовым лучам.

Итак, существуют переживания, которые не могут быть выражены никаким жестом и которые, тем не менее, взыскуют выражения. Из вышеизложенного Ты уже знаешь, какие переживания я имею в виду, и какой характер они имеют. Таковы интеллектуальность, категориальность как сентиментальное переживание, как непосредственная действительность, как спонтанный принцип существования; мировоззрение в своей неприкрытой чистоте как душевное событие, как движущая сила жизни. Непосредственно поставленный вопрос: что такое жизнь, человек и судьба? Но лишь как вопрос; ибо и тут ответ не дает «решения», наподобие решений науки или — в горних высях — решений философии. Напротив, как в поэзии всякого рода, ответ [в эссе] — это символ и судьба и трагизм. Когда человек переживает нечто такое, то все внешнее в нем ожидает в окаменелой неподвижности разрешения, которое принесет борьба невидимых, недоступных чувствам сил. Любой жест, которым человек желает выразить что-то из этого, сделает ложным его переживание, если только этот жест не будет иронически подчеркивать свою собственную неадекватность и таким образом тотчас же себя уничтожать (aufheben). Человек, который переживает такое, не выражает ничего внешнего: как может поэзия создать его образ? Всякое письмо (Schreiben) изображает мир в символе какого-то судьбического отношения; повсюду проблема судьбы определяет проблему формы. Это единство, это сосуществование являются настолько тесными, что один элемент никогда не выступает без другого, а разделение [между ними] возможно здесь только в абстракции. Стало быть, то разъединение, которое я пытаюсь тут предпринять, по-видимому, является практически лишь различием акцентировки: поэзия получает от судьбы свой профиль, свою форму; форма проявляется здесь всегда только как судьба; в произведениях эссеистов форма становится судьбой, судьбоносным принципом. А это различие означает следующее: судьба изымает вещи из мира вещей, акцентирует весомые и исключает несущественные; а формы ограничивают матерьял, который в противном случае, подобно воздуху, расточился бы во вселенной. Судьба, таким образом, приходит оттуда, откуда приходит все прочее, как вещь среди вещей; в то время как форма — рассматриваемая как нечто готовое, то есть извне — определяет границы сущностно чуждому. Поскольку судьба, упорядочивающая вещи, есть плоть от их плоти и кровь от их крови, постольку в произведениях эссеистов нет судьбы. Ибо судьба, обнаженная от свой однократности и случайности, является воздушно имматериальной точно так же, как всякий бесплотный матерьял этих произведений; она способна

дать им форму в столь малой степени, в какой они сами лишены всякой склонности и возможности конденсации в форму.

Поэтому такие произведения говорят о формах. Критиком является тот, кто распознает судьбическое в формах, чье сильнейшее переживание есть то душевное содержание, которое формы таят в себе косвенно и неосознанно. Форма — это его великое переживание; как непосредственное переживание она является образным, действительно живым началом в его произведениях. Эту форму, возникшую из символического рассмотрения жизненных символов, жизни сообщает сила такого переживания. Она становится мировоззрением, точкой зрения, позицией по отношению к жизни, из которой она возникла, возможностью ее перестроить и создать заново. Стало быть, судьбический момент для критика — тот, когда вещи становятся формами; то мгновение, когда все чувства, имманентные и трансцендентные форме, приобретают форму, сливаются и сгущаются в форму. Это мистическое мгновение слияния внешнего и внутреннего, души и формы. Мгновение настолько же мистическое, насколько мистичен судьбический момент трагедии, когда встречаются герой и судьба, он же — момент новеллы, когда встречаются случай и космическая необходимость, он же — момент лирики, когда встречаются душа и фон, — тот судьбический момент, когда они встречаются и срастаются в новое, не разделимое ни в прошлом, ни в будущем единство. Форма является действительностью в произведениях критика; она его голос, каким он адресует свои вопросы жизни: в этом состоит настоящая, глубочайшая причина, почему литература и искусство являются типичными естественными объектами критики. Ибо тут конечная цель поэзии может превратиться в исходный пункт и начало; ибо тут форма, даже в своей абстрактной категориальности, кажется чем-то надежно и осязаемо действительным. Но это лишь типичный матерьял эссе, но отнюдь не единственный. Ведь эссеист нуждается в форме лишь в качестве переживания, он нуждается только в той живой душевной действительности, которая в ней содержится. Однако такую действительность можно отыскать в любом непосредственном, чувственном проявлении жизни, можно вычитать из него и в него вчитать. Благодаря подобной схеме возможно переживать и формировать самое жизнь. И лишь поскольку литература, искусство и философия открыто и прямо устремляются к формам, в то время как в самой жизни они суть идеальное требование людей и переживаний известного сорта, постольку по отношению в оформленному в сравнении с прожитым критику необходима меньшая интенсивность способностей к переживанию; постольку действительность, какую открывает узрение формы (die Formvision), кажется здесь менее проблематичной, нежели там. Но так дело обстоит только при первом и поверхностном рассмотрении,

ведь форма жизни не более абстрактна, чем форма стихотворения. Также и в жизни форма становится ощутимой только посредством абстракции, а ее правда также и здесь не является более могущественной, чем сила, с которой она переживается. Плоским было бы различение поэтических произведений в зависимости от того, черпают ли они свое содержание из жизни или откуда-то еще. Ведь формотворческая сила поэзии так или иначе ломает и развеивает все прежнее, уже оформленное, в ее руках все становится неоформленным сырым матерьялом. Столь же плоским мне представляется такое разделение и здесь, в жизни. Ибо оба вида миросозерцания суть лишь позиции по отношению к вещам. И каждый из них применим повсюду, хотя верно и то, что для каждой из разновидностей миросозерцания наличествуют такие вещи, которые с некоей естественной самоочевидностью подпадают под данную точку зрения, и другие, что могут быть принуждены к этому только посредством яростной борьбы и глубочайших переживаний.

Здесь, как и в любой подлинно существенной взаимосвязи, естественное воздействие матерьяла соприкасается с непосредственной утилитарностью: переживания, для выражения коих возникли произведения эссеистов, большинству людей становятся внятными только при виде картин или чтении поэтических произведений; они едва ли обладают силой, способной привести в движение самое жизнь. Поэтому большинство людей предпочитает верить, что тексты эссеистов написаны только ради того, чтобы объяснять книги и картины, облегчать их понимание. И все-таки указанная взаимосвязь является глубокой и необходимой. Именно нераздельное и органичное в этом смешении случайного и необходимого бытия составляет исток того юмора и той иронии, которые мы можем найти в произведениях каждого поистине великого эссеиста. Того своеобразного юмора, который является настолько сильным, что о нем уже больше почти не подобает вести речь; ибо кто его не воспринимает спонтанно каждое мгновение, тому все равно не поможет никакое точное указание на него. Под иронией я подразумеваю, что критик всегда говорит о конечных вопросах жизни, но всегда — таким тоном, как если бы он толковал лишь о книгах и картинах, лишь о несущественных и прелестных орнаментациях большой жизни. Но и тут не касался бы самого заветного в душе, а лишь красивой и бесполезной поверхности. Кажется, будто любое эссе находится в максимальном удалении от жизни; и разрыв между ними, по-видимому, тем значительней, чем более жгучим и болезненным является чувство фактической близости их подлинных сущностей. Наверное, великий сир де Монтень ощущал нечто в этом роде, когда он давал своим произведениям красивое и меткое наименование "Essays". Ибо безыскусная скромность этого слова есть высокомерная куртуазность. Эссеист охлаждает собственные

гордые надежды на приближение к последней истине, как ему иногда мерещится: он-де способен предложить только объяснения поэтических произведений и, в лучшем случае, — своих собственных понятий. Но иронически он смиряется с этой мелочью — вечной мелочью глубочайшей мыслительной работы над жизнью, и с иронической скромностью он это еще и подчеркивает. У Платона интеллектуальность обрамлена мелкими жизненными реальностями. Эриксимах чиханьем спасает Аристофана от икоты, прежде чем тот обретает способность начать свои глубокомысленные гимны Эросу. А Гиппофалес с боязливым вниманием наблюдает за Сократом, когда он допрашивает возлюбленного Лисия. С детской зловредностью маленький Лисий призывает Сократа точно так же помучить своего друга Менексена, как он мучил его. Грубые воспитатели разрывают нити этого диалога нежно-переливчатой глубины и тащат мальчиков за собой домой. Но наибольший смех вызывает Сократ: «Сократ и оба мальчика захотели стать друзьями, но были даже не в состоянии сказать, что, собственно, значит друг». Однако и в гигантском научном аппарате некоторых новых эссеистов (подумай лишь о Вейнингере) я вижу сходную иронию. И только по-иному артикулированное выражение таковой наличествует в тонкой и сдержанной манере письма, которая была свойственна Дильтею. В любом произведении любого крупного эссеиста мы всегда сможем найти эту же самую иронию, правда, каждый раз в другой форме. Единственно средневековые мистики были напрочь лишены иронии: ведь я не должен растолковывать Тебе, почему?

Таким образом, критик, эссеист говорит по большей части о картинах, книгах и об идеях. Каково же его отношение к воссозданному? Повсеместно принято считать: критик-де должен высказать истину о вещах, а поэт не связан ни с какой истиной в своей позиции относительно вещей. Мы не собираемся здесь ни задаваться вопросом Пилата, ни выяснять, не вынуждается также и поэт к внутренней правдивости, и может ли истина некоего критика быть сильнее и больше, чем эта правдивость. Нет, ибо я вижу здесь фактически одно различие, только оно также и тут на своих абстрактных полюсах является совершенно чистым, резким и не имеющим никаких переходов. Когда я писал о Касснере, я уже упоминал это различие: эссе всегда имеет дело с чем-то уже оформленным или, по крайней мере, с чем-то уже некогда бывшем; от его сущности неотъемлемо то, что эссе не изымает новые вещи из пустого ничто, а просто по-новому упорядочивает вещи, которые некогда уже были жизненными. И поскольку эссе их лишь заново упорядочивает, а не формирует новое из бесформенного нечто, постольку эссе стеснено также и вещами и должно всегда высказывать «истину» о них, находить выражение для их сущности. Вероятно, указанное различие можно наиболее кратко сформулиро-

вать следующим образом: поэзия заимствует из жизни (и искусства) свои мотивы; для эссе искусство (и жизнь) служит в качестве модели; наверное, тем самым различие уже маркировано: парадоксальность эссе почти не разнится от парадоксальности портрета. Но видишь ли Ты причину этого? Не правда ли, относительно ландшафта Ты никогда не спрашиваешь, являются ли эта гора или эта река в действительности такими, какими они нарисованы на картине; но перед любым портретом всегда непроизвольно возникает вопрос о сходстве. Итак, поразмысли немного над этой проблемой сходства, бессмысленная и поверхностная постановка которой приводит в отчаяние художников. Ты стоишь перед портретом Веласкеса и говоришь: «Как похоже!» И Ты чувствуешь, что Ты действительно нечто сказал о картине. Похоже? На кого? Естественно, ни на кого. Ведь Тебе невдомек, кто на ней изображен; наверное, Ты никогда не сможешь об этом узнать. Но даже если дело обстоит так, это едва ли Тебя интересует. И все-таки Ты чувствуешь: портрет похож. В других картинах действие оказывают просто краски и линии, и у Тебя не возникает подобного чувства. По-настоящему значительные портреты, стало быть, наряду со всеми прочими чувственными впечатлениями дают нам еще и это: жизнь человека, который некогда воистину жил. И они вызывают у нас чувство, что его жизнь была именно такой, какой ее показывают линии и краски картины. И лишь потому, что мы видим: художник трудно боролся за этот идеал выражения; лишь потому, что видимость и лозунг такой борьбы есть не что иное, как битва за сходство, — только поэтому мы так называем суггестию некоей жизни, хотя на свете нет никого, с кем могла бы сходствовать картина. Ибо даже когда мы знакомы с изображенным человеком, чей портрет должен быть обозначен как «похожий» или «непохожий», — не является ли абстракцией утверждение о каком-то произвольном моменте или выражении: это его сущность? И если мы даже знаем тысячи подобных моментов, то что мы ведаем о несоизмеримо большей части его жизни, когда мы его не видим? Что мы ведаем о внутренних светах знакомых, что — об отсветах от них, падающих на других? Видишь ли, примерно так я представляю себе «истину» эссе. И тут идет борьба за истину, за воплощение жизни, которые некто вычитал из человека, эпохи, формы; но только от интенсивности работы и видения зависит то, извлечем ли мы из написанного суггестию этой одной жизни. Ведь здесь имеет место большое различие: поэзия дает нам жизненную иллюзию того, что она изображает; но никогда нельзя помыслить себе кого-то или нечто, с чем можно было соизмерить воссозданное. Герой эссе уже в какое-то время жил, стало быть, его жизнь должна быть воссоздана; но эта жизнь точно так же находится внутри произведения, как все прочее в поэзии. Все эти предпосылки деятельной силы и значимости увиденного эссе черпает из себя. То есть не-

возможно, чтобы два эссе противоречили друг другу: ведь каждое из них создает другой мир, и даже когда оно выходит за его рамки, дабы достичь более высокой степени всеобщности, по своему тону, цвету, акцентировке оно все-таки всегда остается в сотворенном мире; стало быть, эссе покидает сотворенный им мир только в несобственном смысле. Также неверно, что здесь наличествует объективный, внешний критерий жизненности и подлинности. Что мы якобы способны соизмерить с «настоящим» Гете истину Гете, нарисованного Гриммом, Дильтеем или Шлегелем. Это неверно потому, что многие Гете — различные между собой и глубоко отличные от нашего — уже разбудили в нас твердую жизненную веру; разочарованно распознаем мы наши собственные лики в других, чье слабое дыхание не способно сообщить им самовластную силу жизни. Правильно, что эссе стремится к истине: но подобно Савлу, который вышел из дома, чтобы разыскать ослиц своего отца, а нашел Царство Божие, эссеист, действительно способный искать истину, в конце пути найдет цель, которой он не домогался, — жизнь.

Иллюзия истины! Не забудь, как трудно и медленно отказывалась поэзия от данного идеала — это продолжалось отнюдь не так долго, и весьма сомнительным является то, что исчезновение действительно было попросту полезным. Весьма сомнительно, что человеку надлежит хотеть того, чего он должен достичь, что ему надлежит шагать к своей цели простыми прямыми путями. Подумай о рыцарском эпосе средневековья, о греческих трагедиях, о Джотто, и Ты узнаешь, что я здесь имею в виду. Не об обычной правде здесь надо вести речь, не о правде натурализма, которую стоило бы лучше называть повседневностью и тривиальностью, но об истине мифа — истине, чья сила сквозь столетия сохраняет жизнь древним мифам и легендам. Подлинно мифологические поэты просто искали истинный смысл своих тем, чью прагматическую действительность они не могли и не хотели подрывать. Они рассматривали эти мифы как священные и таинственные иероглифы, а их расшифровку считали своей миссией. Но не полагаешь ли Ты, что каждый мир может иметь свою собственную мифологию? Уже Фридрих Шлегель сказал, что не Германн и Водан были национальными богами немцев, а наука и искусство. Это, конечно, неверно в отношении всей жизни немцев; но тем более метко характеризует Шлегель одну часть жизни каждого народа и каждого времени, а именно — ту ее часть, о которой мы теперь не прерываясь собеседуем. Также и эта жизнь имеет свои золотые века и потерянные парадизы; мы находим там богатую жизнь, полную чудесных приключений, не лишенную также загадочных предчувствий темных грехов; поднимаются солнечные герои и ведут свои жесткие распри с силами тьмы; и здесь тоже умные слова мудрых волшебников, манящие мелодии прекрасных сирен ведут к погибели всякого, кто дал слабину; и здесь имеют

место смертный грех и искупление. Тут в наличии все сражения жизни — только все здесь из другого материала, как в другой жизни.

Мы требуем, чтобы поэты и критики давали нам символы жизни и придавали еще живым мифам и легендам форму наших вопросов. Не правда ли, есть тонкая и захватывающая ирония в том, что великий критик мечтательно вписывает нашу тоску в раннюю флорентийскую живопись или в греческие скульптуры и тем самым черпает из них для нас нечто такое, чего мы в других случаях напрасно домогались повсюду, а затем рассуждает о новых результатах научного исследования, о новых методах и новых фактах? Факты всегда были налицо, и всегда в них уже все содержалось, но каждая эпоха нуждается в других греках, другом средневековье и другом Ренессансе. Каждая эпоха будет создавать для себя ей необходимое, и только следующие за ней преемники верят в то, что мечты отцов были «ложью», которую нужно перебороть собственными новыми «истинами». Но история воздействия поэзии также протекает подобным образом; и в критике тоже ныне живущие едва ли посягают на продолжающееся существование мечтаний дедов, равно как и мечтаний тех, кто умер ранее них. Посему могут мирно сожительствовать друг с другом самые разные «концепции» Ренессанса, точно так же, как новая Федра, или Зигфрид, или Тристан, сотворенные новым поэтом, всегда оставляют в неприкосновенности их образы, созданные предшественниками.

Разумеется, есть искусствознание, и оно должно быть. И как раз величайшие представители эссеизма менее всего могли от него отречься: что они создавали, должно было также представлять собой науку, коль скоро их видение жизни однажды преступало пределы науки. Зачастую его свободный полет связывают неприкосновенные факты сухого матерьяла. Зачастую оно теряет всякую научную ценность, так как оно все-таки является видением и наличествует прежде фактов, с которыми оно, поэтому, обращается свободно и своевольно. Форма эссе до сих пор все еще не прошла путь обретения самостоятельности, который давно пробежала его сестра, поэзия: путь развития, началом которого было ее примитивное, недифференцированное единство с наукой, моралью и искусством. Но это начало было столь мощным, столь величественным, что позднейшее развитие никогда по-настоящему не достигало его уровня и смогло лишь в лучшем случае пару раз к нему приблизиться. Разумеется, я имею в виду Платона, величайшего эссеиста, какой когда-либо жил и писал, который все получал непосредственно от разыгрывающейся перед ним жизни, не нуждаясь ни в каком посредствующем медиуме. Который смог сомкнуть с живой жизнью свои вопросы — самые глубокие из всех когда-либо поставленных. Величайший мастер эссеистской формы был также самым счастливым из всех творцов: в непосредственной

близости к нему жил человек, чья сущность и судьба явились для этой формы парадигматическими сущностью и судьбой. Наверное, такая парадигматичность проявилась бы и в самых сухих записках о нем, а не только благодаря своему чудесному художественному выражению: настолько сильным является тут согласие этой жизни и этой формы. Как бы то ни было, Платон повстречал Сократа и был вправе использовать его судьбу в качестве рычага для своих вопросов к жизни о судьбе. Ведь жизнь Сократа является типичной для формы эссе — типичной в такой высокой мере, какой никакая другая жизнь не является для любого из поэтических жанров. За одним единственным исключением — трагедий Эдипа. Сократ всегда жил [в огне] последних вопросов, всякая иная жизненная действительность была для него столь же мало жизненно важной (lebenhaft), как и его вопросы — для обыкновенных людей. Понятия, в которые он вогнал всю жизнь целиком, он переживал с самой непосредственной витальной энергией. Все прочее было для него подобием этой единственно истинной действительности, годным лишь в качестве средства выражения таких переживаний. Глубочайшая, сокровеннейшая тоска звучит в этой жизни, исполненной самых яростных битв. Но тоска есть это просто *самое* тоска, это форма, в которой она проявляется; попытка постичь сущность тоски и концептуально ее зафиксировать. А битвы суть только словесные споры, которые затеваются для того, чтобы более определенно очертить пару понятий. Однако тоска заполняет жизнь без остатка, а битвы ведутся буквально не на жизнь, а на смерть. Но несмотря ни на что, эта тоска, что, по-видимому, заполняет жизнь, не есть существенное в жизни, а помянутые битвы не на жизнь, а на смерть, не способны выразить ни жизнь, ни смерть. Если бы такое было возможно, то смерть Сократа стала бы мученичеством или трагедией, поддавалась бы, таким образом, эпическому или драматургическому изображению. И Платон в точности знал, почему он сжег трагедию, которую написал в юности. Ибо трагическую жизнь венчает только финал; лишь финал впервые придает всему значение, смысл и форму. И как раз финал здесь всегда является произвольным и ироническим: в каждом платоновском диалоге — и во всей жизни Сократа. Некий вопрос так поставлен и так углублен, что из него получается вопрос всех вопросов, но тогда все остается открытым; извне, из реальности, которая не находится во взаимосвязи ни с вопросом, ни с тем, что как возможность ответа встречает его новым вопросом, — из этой реальности приходит нечто, дабы все прервать. Такое прерывание не есть финал; оно проистекает отнюдь не изнутри (aus dem Innern), но, тем не менее, это — самый глубокий финал, ибо изнутри невозможно никакое завершение. Для Сократа любое событие было лишь поводом для прояснения понятий, его защита перед ли-

цом обвинителей — только доведением до абсурда слабых логиков. А его смерть? Смерть сюда не относится, ее не схватить с помощью понятий; она прерывает великий диалог, единственно истинную действительность — прерывает столь же брутально и внешне, как тот грубый воспитатель, прервавший разговор Сократа с Лисием. Подобное прерывание, однако, возможно рассматривать только юмористически; оно имеет чересчур мало общего с тем, что оно прерывает. Но оно также является глубоким символом жизни, юмористическим еще более в силу того, что сущностное всегда прерывается чем-то в этом роде и всегда — аналогичным образом.

Греки воспринимали каждую из наличных у них форм как действительность, как нечто живое, а не в качестве абстракции. Поэтому уже Алкивиад ясно видел (а Ницше много столетий спустя вновь остро подчеркнул), что Сократ был человеком нового сорта, глубоко отличным по своей труднопостижимой сущности от всех греков, которые жили до него. Но Сократ также — в том же самом диалоге — сформулировал вечный идеал человека своего сорта, чего никак не могли постичь ни те, кто предается целиком человеческим эмоциям, ни те, кто является поэтом по своей глубочайшей сути: а именно, что трагизм и комизм всецело зависят от избранной точки зрения. Критик имеет здесь выраженным свое сокровенное чувство жизни: приоритет точки зрения, понятия перед чувством. Сократ сформулировал самую глубокую антигреческую мысль. Ты видишь: даже Платон был «критиком», пусть даже такая критика для него, как все прочее, представляет собой лишь нечто случайное и только ироническое средство выражения. Для критиков последующих эпох это станет содержанием их произведений. Они толкуют только о поэзии и искусстве и не встречают Сократа, чья судьба послужила бы им трамплином для прыжка в окончательное (zum Letzten). Но уже Сократ осудил таких критиков. «Потому что, — сказал он Протагору, — разговоры о поэзии всего более похожи на пирушки невзыскательных людей с улицы. Они ведь не способны, по своей необразованности, общаться за вином друг с другом собственными силами... Но где за вином сойдутся люди достойные и образованные, там общаются, довольствуясь самими собою, без этих пустяков... И собрания, подобные нашему, когда сходятся такие люди, какими нас признает толпа, ничуть не нуждаются в чужом голосе, ни даже в поэтах».

На наше счастье это было сказано: ведь современное эссе также говорит не о книгах и поэтах. Но это его не спасает, а делает еще более проблематичным. Оно стоит чересчур высоко; слишком многим ему нужно пренебречь и слишком многое связать, дабы суметь быть изображением или объяснением некоторого произведения. Каждое эссе рядом со своим названием пишет невидимыми буквами слова: «В связи с ...». Стало быть, для преданного служе-

ния оно стало чересчур богатым и самостоятельным, но и чересчур духовным и многообразным, чтобы исходя из себя самого приобрести образ. Не стало ли эссе еще более проблематичным, удаленным от жизненной ценности, нежели в том случае, если бы оно честно реферировало книги?

Когда нечто однажды стало проблематичным (а эссеистский способ мысли и его продукция не стали таковыми, но всегда ими были), тогда исцеление могут принести лишь крайнее обострение сомнительности, радикальное стремление дойти до конца при постановке любой проблемы. Современное эссе потеряло тот жизненный задний план, который придавал Платону и мистикам их силу; и ему не дана также наивная вера в ценность книги и в то, что надо сказать по этому поводу. Проблематичность положения обострилась почти до необходимой фривольности в мышлении и выражении; у большинства критиков она также стала жизненной настроенностью. Вследствие этого, однако, оказалось, что спасение является необходимым и потому — возможным и потому становится действительным. Теперь эссеист должен осмыслить и найти самого себя, должен строить Свое из Своего. Эссеист говорит о какой-то картине или книге, но тотчас ее оставляет: почему? Мне кажется, потому, что идея этой картины и этой книги приобрела в нем непреоборимую мощь; потому, что вследствие этого он позабыл обо всем второстепенном и конкретном в них, использовал их лишь как начало, как трамплин. Поэзия как таковая является для него чем-то более ранним и великим, большим и важным, чем все поэтические произведения: такова древняя жизненная настроенность литературных критиков; они просто сумели в наши времена ее осознать. Критик послан в мир для того, чтобы, высказываясь о великом и малом, отчетливо выставить на свет и возвестить данное априори, чтобы судить о всяком отдельном явлении сообразно с увиденными и обретенными тут критериями ценностей. Идея существует прежде, чем все ее выражения, она является для себя самой (für sich) душевной ценностью, ориентиром и образующим принципом жизни: постольку такая критика всегда будет говорить о наиживейшей жизни. Идея есть критерий всего сущего: поэтому критик, который открывает «на примере» чего-то сотворенного его идею, будет писать единственно истинные и глубокие критические тексты: только великое, подлинное способно жить вблизи идеи. Коль скоро высказано это волшебное слово, распадется все дряхлое, мелкое и незаконченное — оно теряет свою узурпированную мудрость, свою ложную претензию на бытие. Его даже не нужно «критиковать»: для суда над ним достаточно одной атмосферы идеи.

Но здесь сама экзистенциальная возможность (die Existenzmöglichkeit) эссеиста по-настоящему и впервые становится проблематичной до самых глубоких оснований: только благодаря упорядочивающей силе идеи он спа-

сает себя от релятивного и несущественного. Но кто даст ему это право судить беспорядок? На грани правды было бы утверждение: эссеист присваивает такое право, изнутри себя он создает свои критериальные ценности. Но это «на грани», эта кривая категория невзыскательного и самодовольного познания, как не что иное, отделены от правды бездонной пропастью. Ибо на самом деле в эссеисте и сотворяются те критерии, сообразно которым он выносит свое суждение; но не он пробуждает их к жизни и деянию; эссеисту вручает их тот великий, кто определяет ценности в эстетике, кто всегда на подходе, тот недостижимый, кто единственно призван к эстетическому суду. Эссеист — это Шопенгауэр, который пишет работу «Парерга», ожидая прибытия своей (или кого-то другого) книги «Мир как воля и представление»; эссеист — это Иоанн Креститель, уходящий в пустыню, дабы проповедовать о Том, Кто некогда придет, и у Кого он не достоин развязать сандалии. А если Он не придет: не останется ли Креститель без полномочий? А если Он все-таки появится: не станет ли Креститель лишним вследствие этого пришествия? Не стал ли Креститель совершенно проблематичным из-за этой попытки своей легитимации? Он принадлежит к типу предтечи в чистом виде, и весьма сомнительно, что такой предтеча, будучи предоставленным самому себе, то есть будучи взятым независимо от судьбы его провозвестия, может претендовать на ценность и значимость. Стойкость предтечи по отношению к отрицателям его исполнения в великой, спасительной системе очень легко ему дается: всякая истинная тоска всегда играючи преодолевает тех, кто тягостно застревает в грубой данности фактов и переживаний; самого наличия тоски достаточно для того, чтобы одержать эту победу. Ведь она разоблачает все мнимо позитивное и непосредственное, раскрывает их как мелкое томление и общедоступную финальность, указывает в направлении меры и порядка, к каковым бессознательно стремятся даже те, кто трусливо и тщеславно отрицает бытие меры и порядка, поскольку оно мнится им недостижимым. Гордо и спокойно должно эссе противопоставить свою фрагментарность мелочной завершенности, присущей научной строгости и импрессионистической свежести, но бессильными станут его чистейшее исполнение, его сильнейшее достижение, как только придет великая эстетика. Ибо любое из его формообразований есть только применение критерия, который, наконец-то, стал непреложным; [и когда такой критерий становится непреложным,] тогда эссе предстает как нечто сугубо предварительное и случайное; его результаты уже невозможно легитимировать изнутри себя перед лицом возможности системы. Здесь эссе поистине и целиком кажется лишь предтечей, и ему здесь невозможно было бы приписать никакой самостоятельной ценности. Но эта тоска по ценности и форме, по мере, порядку и цели не просто имеет концовку, которой нужно

достичь, после чего эссе самоликвидируется и становится самонадеянной тавтологией. Всякий истинный финал есть правдивый финал: конец некоторого пути. А путь и конец пути хотя и не составляют единства и не стоят рядом как равные величины, но они все-таки ко-экзистентны: конец немыслим и не реализуем без вечно возобновляемого прохождения пути; он — не стояние, а прибытие; не успокоение, а восхождение на вершину. Кажется, что таким образом эссе легитимируется в качестве необходимого средства для реализации последней цели, в качестве предпоследней ступени в этой иерархии. Но это — лишь ценность его достижения, а факт его существования имеет еще и другую, самостоятельную ценность. Ведь помянутая тоска нашла бы удовлетворение в найденной системе ценностей и, тем самым, была бы снята. Но она не является чем-то таким, что лишь дожидается исполнения, а есть душевный факт со своей собственной ценностью и своим наличным бытием: это — изначальная и глубокая позиция по отношению к жизни в целом, это — последняя, не подлежащая снятию категория возможностей переживания. Стало быть, она нуждается не просто в исполнении, которое как раз стало бы ее упразднением, но в формообразовании, которое искупает и спасает ее, ее подлиннейшее и отныне неделимое существо, превращая в вечную ценность. Это формообразование осуществляет эссе. Подумай о примере «Парерг»! Не только хронологическим различием является то, стоят ли они перед системой или после нее: такая временная, историческая разность есть лишь символ расхождения в характере «Парерг». «Парерги», стоящие перед системой, создают изнутри себя свои предпосылки; движимые тоской по системе, они создают целый мир, дабы — на внешний взгляд — оформить какой-то пример, какое-то указание. Имманентно и несказанно они содержат в себе систему в ее сращенности с живой жизнью. Таким образом, они всегда будут стоять перед системой; даже если бы система уже была осуществлена, ни одна из «Парерг» не стала бы ее применением, но осталась бы всегда новым творением, осталась бы жизненностью в настоящем переживании. Это «применение» сотворяет как того, кто судит, так и само суждение; оно охватывает целый мир, дабы поднять до вечности некогда бывшее в его однократности. Эссе — это суд, но не приговор есть то, что в нем существенно, что определяет ценности (как в системе), а процесс вынесения приговора.

Только теперь мы вправе написать заново начальные слова: эссе — это род искусства, своеобычное полное оформление своеобычной полной жизни. Только теперь они звучат не диссонансно, не двусмысленно, не выдают затруднительной ситуации, когда эссе называют художественным произведением, но при этом беспрестанно подчеркивают в нем отличное от художества: в отношении жизни эссе делает тот же самый жест, что и в отно-

шении художественного произведения. Но только жест, суверенность этой позиции могут быть теми же самыми, в противном случае они не соприкасаются между собой.

Лишь об этой возможности эссе я хотел поговорить с Тобой, о сущности и форме этих «интеллектуальных стихотворений», как старший из Шлегелей назвал эссе Гемстергюйса. Здесь не место размышлять или судить о том, привело или сможет ли привести эссе к завершенности то самоуразумение эссеистов, которое происходит уже довольно долгое время. Только о возможности шла речь, только о вопросе, действительно ли является путем тот путь, которым пытается идти данная книга. Предметом обсуждения не является и то, кто этим путем уже прошел, и как он это сделал. И менее всего — как далеко ушла по этому пути данная книга. Ее самая острая и самая полная критика заключена в интуиции, из которой она возникла.

Флоренция, октябрь 1910 года

Теодор Адорно

Эссе как форма*

Посвящается Ютте Бергер

Предназначен видеть освещенное, но не свет
Гете. Пандора

Достаточно часто звучали констатации и сожаления о том, что эссе в Германии пользуется дурной славой продукта смешения [литературных форм], что у данной формы отсутствует серьезная традиция и что отчетливо выраженные в ней притязания лишь изредка получают воплощение. «Форма эссе до сих пор все еще не прошла путь обретения самостоятельности, который давно пробежала его сестра, поэзия: путь развития, началом которого было ее примитивное, недифференцированное единство с наукой, моралью и искусством»[1]. И на привычное для страны предубеждение не влияет ни недовольство этим положением, ни неудовлетворенность реакцией на него, отгораживающей искусство как заповедник иррациональности, приравнивающей познание к организованной науке и стремящейся исключить как нечистое все, что не укладывается в эту альтернативу. Даже сегодня достаточно похвалить кого-нибудь в качестве «писателя», чтобы можно было исключить его из академической сферы. Несмотря на все весомые прозрения Зиммеля, молодого Лукача, Каснера и Беньямина относительно эссе как спекуляции по поводу специфических, культурно предзаданных предметов[2], академический цех

---

* Манифест Т. Адорно “Der Essay als Form” впервые опубликован в *Noten zur Literatur I* в 1958 г. Перевод с немецкого выполнен О.В. Кильдюшовым и И.А. Михайловым по изданию: *Adorno T.* Der Essay als Form // *Adorno T.* Gesammelte Schriften. Bd. 11: Noten zur Literatur. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1990. 3. Auf. S. 8–33.

[1] *Georg von Lukács.* Die Seele und die Formen. Berlin, 1911. S. 29 (*Лукач Г.* Душа и формы / Пер. с нем. С. Земляного. М.: Logosaltera, 2006. С. 59).

[2] Lukács a. a. O., S. 23: «[...] эссе всегда говорит о чем-то уже оформленном, в лучшем случае — о чем-то уже некогда бывшем. Таким образом, для природы эссе свойственно, что оно не извлекает новые вещи

терпит в качестве философии лишь то, что облачено в мантию всеобщего, устойчивого и на сегодня максимально изначального, а конкретные духовные образования затрагивает лишь в той мере, в какой они позволяют увидеть всеобщие категории или, по крайней мере, продемонстрировать частное. Упорство, с какой эта схема сохраняется, было бы столь же загадочным, как и ее аффективность, если бы она не подпитывалась более сильными мотивами, нежели болезненная память о том, насколько не хватает культурности той культуре, которая исторически почти не знает *homme de lettres*. В Германии эссе вызывает противодействие, поскольку напоминает о свободе духа, которая после неудачи осторожного просвещения лейбницевских времен вплоть до сегодняшних дней, в условиях формальной свободы, не смогла как следует развиться, но всегда была готова объявить своим подлинным стремлением подчинение каким-либо инстанциям. Однако эссе не позволяет отнести себя к той или иной сфере. Вместо научных достижений или художественных творений, усилия в нем направлены на передачу детской беззаботности, которая безо всякого смущения воспламеняется от того, что уже сделано другими. В эссе рефлексируется любимое и ненавистное — вместо того, чтобы изображать дух как творение из ничто согласно модели безграничной трудовой морали. Для него важны счастье и игра. Эссе начинается не с Адама и Евы, а с того, что хочется сказать. Оно говорит то, что кажется уместным, и обрывается там, где чувствуется необходимость завершения, а не там, где больше нечего сказать; поэтому его относят к шалостям. Его понятия не выстраиваются от Первого и не округляются к Последнему. Его интерпретации не являются филологически затвердевшими и проясненными, а в принципе суть «сверхинтерпретации» — согласно автоматическому вердикту того бдительного ума, который нанимается к глупости в качестве палача духа. Стремления субъекта проникнуть в то, что скрывается за фасадом объективности, клеймятся как праздность — из страха перед негативностью вообще. Говорят, что все намного проще. Тому, кто интерпретирует, а не просто принимает и упорядочивает, ставят клеймо человека, который бессильно мудрствует своим заблудшим разумом, погружаясь в то, что не требует никаких интерпретаций. Или человек фактов, или витающий в облаках — такова альтернатива. Но если только мирятся с террористическим запретом мыслить шире, чем подразумевалось в данном конкретном случае, то уже соглашаются с ложной интенцией, которая сама собой проявляется относительно людей и вещей. Понимание в этом случае не более чем вышелушивание

из пустого ничто, но лишь заново упорядочивает те, что некогда уже жили. Но поскольку оно упорядочивает из вновь, а не создает новое их бесформенного, эссе зависит от вещей, оно всегда должно высказывать «истину» о них, находить выражение для их сущности» (*Лукач Г.* Душа и формы. С. 56 (перевод изменен. — *И.М.*)).

того, что хотел сказать автор по тому или иному поводу. Или же разгадывание индивидуальных психологических импульсов, которые проявляются в данном феномене. Но поскольку невозможно установить то, что некто думал и чувствовал там-то и тогда-то, то мы не узнали бы ничего существенного благодаря таким прозрениям. Авторские импульсы затухают в объективном содержании, которое ими затрагивается. Однако для того, чтобы раскрыть объективную полноту значений, закапсулированных в каждом духовном феномене, от воспринимающего требуется именно та спонтанность субъективной фантазии, которая преследуется во имя объективной дисциплины. Что вычленяется в процессе интерпретации, то одновременно и вкладывается. Критериями этого является согласованность интерпретации с текстом и с самой собой, а также ее способность дать слово всем элементам предмета. Благодаря этому эссе схоже с той эстетической самостоятельностью, которую с легкостью осуждают как простое заимствование у искусства, от которого оно одновременно отличается благодаря своим средствам — понятиям — и своим притязаниям на истину чисто эстетической видимости. Это упустил Лукач, когда в письме к Лео271pperу, предваряющем «Душу и формы», назвал эссе художественной формой (Kunstform)[3]. Однако не лучше и позитивистская максима, согласно которой написанное об искусстве само никоим образом не может притязать на художественность изображения, т. е. на автономию формы. Общая позитивистская тенденция, жестко противопоставляющая любой возможный предмет исследования субъекту, как во всех прочих моментах, так и в этом сохраняется в простом разделении формы и содержания: при всей схожести с предметом, вряд ли возможно говорить об эстетическом не-эстетически, не становясь при этом банальным и *a priori* не отдаляясь от предмета. Содержание, однажды зафиксированное по образцу протокольного предложения, согласно позитивистской привычке должно быть индифферентным по отношению к своему отображению, которое обусловлено конвенционально, а не самим предметом. Любая активность со стороны отображения с точки зрения инстинкта научного пуризма угрожает как объективности, которая должна сохраняться после удаления субъекта, так и добротности предмета, которая сохраняется тем лучше, чем меньше полагается на поддержку со стороны формы, хотя в нормальном виде последняя заключается именно в том, чтобы передать предмет в чистом виде без каких-либо добавлений. В своей аллергии против форм как простых акциденций позитивистский дух сближается с догматическим. Безответственно неряшливое слово мнит, будто оно ответственно подходит к делу, и рефлексия над духовным становится привилегией бездуховного.

[3] Ср. Lukács a. a. O., S. 5 и далее.

Все эти порождения зависти не просто неистинны. Если эссе презрительно отказывается сначала выводить культурные формы из того, что лежит в их основе, оно слишком рьяно переплетается с культурной индустрией с ее знаменитостями, успехом и престижем сообразных рынку продуктов. Биографические романы и всё, что в писательстве опирается на родственные им посылки, суть не простое вырождение, но постоянное искушение со стороны формы, чья подозрительность к ложной глубине никак не гарантирует от скатывания в профессиональную поверхностность. Эта тенденция заметна уже у Сент-Бёва, от которого, видимо, берет свое начало жанр современного эссе. Далее в продуктах, подобных «Силуэтам» Герберта Ойленберга — этом прообразе более поздней немецкой низкопробной культурной литературы, — а также в фильмах про Рембрандта, Тулуз-Лотрека и Священное писание духовные образования нейтрализуются до товаров, и в недавней интеллектуальной истории это неотвратимо охватило все, что в Восточном блоке стыдливо называют «наследием». Наиболее заметен этот процесс, возможно, у Стефана Цвейга, которому в молодости удались несколько заслуживающих внимания эссе, а в своей книге о Бальзаке он в конечном счете скатился в психологию творческой личности. Подобное писательство не относится критически к абстрактным понятиям, бессмысленным фактам, набившим оскомину клише, но имплицитно предполагает, а потому с еще большей готовностью принимает все это. Отходы понимающей психологии соединяются с такими расхожими категориями мировоззрения филистера от образования, как личность и иррациональное. Подобные эссе путают себя с тем самым фельетоном, с которым враги формы путают ее. Оторванная от дисциплины академической несвободы, духовная свобода сама становится несвободной, идя навстречу общественно предзаданным потребностям покупателей. Безответственное — что, само по себе, является моментом всякой истины, которая не расходует себя в ответственности перед существующим — ответствует в таком случае перед потребностями устоявшегося сознания; плохие эссе являются не менее конформистскими, нежели плохие диссертации. Между тем, при ответственном подходе учитываются не только авторитеты и органы, но и сама суть дела.

Однако форма не виновата в том, что плохие эссе рассказывают о личностях, вместо того чтобы раскрывать предмет. Разделение науки и искусства необратимо. Его не замечает только наивный фабрикант от литературы, считающий себя как минимум гениальным организатором и отбраковывающий при этом отличные произведения искусства как негодные. Процессы опредмечивания мира в поступательном процессе демифологизации привели к разделению науки и искусства; сознание, для которого созерцание и понятие, образ и знак были единым — если таковое вообще когда-либо существовало, — нельзя

возродить по мановению волшебной палочки, да и попытка его восстановить привела бы обратно к хаосу. Подобное сознание можно было бы мыслить лишь как завершение опосредующего процесса, как утопию, которую представляли себе под видом интеллектуального созерцания философы-идеалисты со времен Канта; но оно оказывалось несостоятельным всякий раз, как к нему обращалось актуальное познание. Когда философия воображает себе, что с помощью заимствований из поэзии она может преодолеть опредмечивающее мышление и всю его историю, — говоря привычной терминологией, антитезу субъекта и объекта, — и даже надеется, что в слепленной из Парменида и Юнгникеля поэзии говорит само бытие, именно тогда она сближается с пустопорожним культурным трёпом. Стилизованными под изначальность крестьянскими башмаками эта философия отказывает в уважении ответственности понятийного мышления, под которой она подписалась, используя понятия в высказываниях и суждениях. Что же касается ее эстетической компоненты, то она заимствована из вторых рук и представляет собой ослабленные образовательные реминисценции из Гёльдерлина, экспрессионизма или стиля модерн, поскольку никакое мышление не может так слепо и безгранично довериться языку, как это изображает идея изначального говорения. Из насилия, которое образ и понятие поочередно применяют здесь друг к другу, возникает жаргон подлинности, в котором слова дрожат от пафоса, умалчивая при этом, откуда этот пафос. Амбициозное трансцендирование языка за пределы смысла выливается в смысловую пустоту. Ее с легкостью отлавливает позитивизм, на который эта философия смотрит свысока, но она только способствует ему своей пустотой, которую он критикует, что считают его игровой фишкой. В условиях подобных запретов язык, если он в науках вообще еще осмеливается поднять голову, все больше походит на художественное ремесло, а эстетическую верность наилучшим образом — негативно — сохраняет тот исследователь, который дистанцируется от языка вообще и вместо того, чтобы унизить слово до простого описания своих цифр, предпочитает форму таблицы, полностью соответствующей опредмечиванию сознания, находя тем самым нечто вроде формы без апологетических заимствований из искусства. Конечно, искусство с самого начала настолько тесно вплетено в главенствующую тенденцию Просвещения, что со времен античности использовало научные результаты в своей технике. Однако количество переходит в качество. Если в произведении искусства абсолютизируется техника, если конструкция становится тотальной, переплавляя все, что ее мотивирует и ей противостоит — само выражение, т. е. если искусство претендует на то, чтобы непосредственно быть наукой и действительно соответствовать ее меркам, то тем самым оно санкционирует дохудожественное копание в материале, настолько же чуждое смыслу, как и

обсуждаемое на философских семинарах «бытие», и братается с опредмечиванием, протестовать против которого — пусть слабо и столь же опредмеченно — вплоть до сегодняшнего дня было функцией нефункционального, т. е. искусства.

Но даже если искусство и наука отделились друг от друга в ходе истории, их противоположность все же не следует гипостазировать. Отвращение к анахронистическому смешению отнюдь не сакрализует культуру, организованную из сегментов, которые при всей своей необходимости тем не менее институционально подтверждают отказ от целостной истины. Идеалы чистоты, — общие как для всего предприятия направленной на вечные ценности истинной философии, так и для полностью и насквозь заорганизованной науки, а также беспонятийно-созерцательного искусства, — носят черты репрессивного порядка. Духу отказывают в подтверждении полномочий, чтобы он не вышел за пределы не только культурно утвержденных границ, но и самой официальной культуры. При этом предполагается, что любое познание потенциально может перерасти в науку. Теории познания, разделяющие донаучное и научное сознание, всегда понимали это различие лишь градуально. Однако то, что дело ограничивалось в основном заверениями в реализуемости этого, тогда как подлинно живое сознание не превращалось в научное, указывает на трудность самого перехода, т. е. на качественные различия. Уже простое размышление о жизни сознания могло бы показать, насколько мало вся сциентистская сеть вылавливает знаний, которые являются чем-то большим, нежели ни к чему не обязывающими догадками. Труды Марселя Пруста, у которого, как и у Бергсона, нет недостатка в научно-позитивистских элементах, есть единственная попытка сообщить необходимые знания о человеке и социальных связях, которые наука не может просто так превзойти, не ослабляя свои притязания на объективность и не уступая расплывчатой правдоподобности. Мерой подобной объективности является не верификация выдвинутых тезисов посредством повторных проверок, но индивидуальный опыт, основанный на надежде и отсутствии иллюзий. Связанные с ним наблюдения приобретают рельефность посредством воспоминаний, которые подтверждают или опровергают его. Однако его индивидуально сформировавшееся единство, в котором тем не менее проявляется целое, нельзя разделить, а затем заново собрать из отдельных личностей или аппарата вроде психологии и социологии. Под давлением позитивистского духа и его чаяний, латентно повсеместно присутствующих даже у художника, Пруст страстно желал посредством скопированной у наук техники, своего рода руководства по проведению экспериментов, то ли спасти, то ли восстановить то, что во времена буржуазного индивидуализма, — когда индивидуальное сознание еще доверяло самому себе, а не заранее пугалось

цензуры организованных форм, — считалось знанием опытного человека вроде вымершего ныне *homme de lettres*, которому Пруст поклоняется как высшему типу дилетанта. Однако никому не пришло бы в голову отбросить свидетельства зрелого человека как неважные, случайные и иррациональные на том основании, что они принадлежат лишь ему и потому с трудом поддаются научной генерализации. Но те его находки, что ускользают от научных сетей, совершенно определенно теряются для самой науки. Науке о духе не удается то, что она обещает духу: раскрыть его образования изнутри. Молодой писатель, который пожелает в университете узнать, что такое произведение искусства, языковая форма, эстетическое качество или хотя бы эстетическая техника, чаще всего беспорядочно нахватается сведений, поставляемых той или иной ныне расхожей философией. Если он обратится к философской эстетике, его завалят абстрактными постулатами, никак не связанными ни с феноменами, которые он стремится понять, ни с содержанием, с которым он соприкасается. За все это несет ответственность не только разделение труда внутри *kosmos noetikos* на искусство и науку; демаркационные линии между ними невозможно устранить одной доброй волей или всеобъемлющим планированием. Скорее, здесь виновен тот дух, что был раз и навсегда смоделирован для господства над природой и для материального производства; теперь он предается воспоминаниям об уже пройденной стадии, некогда сулившей будущее, и отправляется в трансцендентное по отношению к затвердевшим производственным отношениям; тем самым блокируются его собственные специализированные процедуры, направленные именно на специфические для него предметы.

Что касается научной процедуры и ее философского обоснования как метода, то, по идее, в эссе сделаны необходимые выводы из критики системы. Даже эмпиристские учения, отдающие предпочтение незавершенному, неантиципируемому опыту, а не твердому понятийному порядку, остаются систематическими в той мере, в какой они более или менее постоянно затрагивают условия познания и развивают их в максимально неразрывной взаимосвязи. Со времен Бэкона — который сам являлся эссеистом — эмпиризм был «методом» не в меньшей степени, чем рационализм. Сомнение в их безусловной правоте осуществлялось в самой процедуре мышления почти исключительно посредством эссе. В нем присутствует осознание нетождественного, хотя и без прямого упоминания; оно радикально в своем нерадикализме, в воздержанности от всякого сведения к одному принципу, в акцентировании частичного по отношению к тотальному, в фрагментарности. «Наверное, великий сир де Монтень ощущал нечто в этом роде, когда он давал своим произведениям красивое и меткое наименование “Essays”. Ибо безыскусная скромность этого слова

есть высокомерная куртуазность. Эссеист охлаждает собственные гордые надежды на приближение к последней истине, как ему иногда мерещится: он-де способен предложить только объяснения поэтических произведений и, в лучшем случае, — своих собственных понятий. Но иронически он смиряется с этой мелочью — вечной мелочью глубочайшей мыслительной работы над жизнью, и с иронической скромностью он это еще и подчеркивает»[4]. Эссе не отменяет правил игры организованной науки и теории, если — как гласит постулат Спинозы — порядок вещей тождественен порядку идей. Поскольку тотальный порядок понятий не тождественен сущему, эссе не нацелено на замкнутые, дедуктивные или индуктивные, построения. Оно восстает прежде всего против укоренившейся со времен Платона доктрины, будто меняющееся и эфемерное недостойно философии; оно выступает против той старой несправедливости в отношении преходящего, которое осуждается самим своим понятием. Эссе страшится насильственной догмы о том, что результат абстракции — инвариантное с точки зрения времени понятие, которым схватывается индивидуальное — обладает онтологической значимостью. Ложное утверждение, будто *ordo idearum есть ordo rerum*, основывается на том, что опосредованное выдается за непосредственное. Как невозможно мыслить фактическое без помощи понятий, — поскольку мыслить всегда означало понимать, — так же невозможно помыслить себе абсолютно чистое понятие без всякой соотнесенности с фактичностью. Даже якобы лишенные привязки к пространству и времени продукты фантазии всегда указывают на индивидуальное существование, пусть и в измененной форме. Поэтому эссе не боится ложной глубокомысленности, будто истина и история несовместимы друг с другом. Если у истины действительно есть временное ядро, то все содержание истории становится ее неотъемлемым моментом; апостериори становится конкретным априори, как это в самой общей форме требовали Фихте и его последователи. Соотнесенность с опытом, которой в эссе придается столько же субстанциальности, как в традиционной теории обычным категориям, есть соотнесенность со всей историей; исключительно индивидуальный опыт, с которого сознание начинает как самого близкого ему, сам опосредован опытом, охватывающим историческое человечество; утверждение, что историческое опосредовано, тогда как личное есть непосредственное — это всего лишь самообман индивидуалистического общества и идеология. Поэтому пренебрежительное отношение к исторически произведенному как предмету теории пересматривается в эссе. Уже невозможно спасти различение между первой философией и предполагающей и опирающейся на нее простой

---

[4] Lukács, a. a. O., S. 21. (С. 55.)

философией культуры, которое теоретически рационализировало табу в отношении эссе. Утрачивают свой авторитет способы функционирования духа, в которых в качестве канонического почитается разведение временного и вневременного. Более высокие уровни абстракции не придают мысли ни высшей святости, ни метафизического содержания; скорее, последнее улетучивается при дальнейшем абстрагировании, и кое-что из утраченного пытается возместить эссе. Привычное возражение против эссе — что оно фрагментарно и случайно — само постулирует данность тотальности, а тем самым и тождество субъекта и объекта, что выглядит как притязание на власть над всем. Но эссе стремится не искать и дистиллировать вечное в преходящем, а скорее увековечить преходящее. Его слабость свидетельствует о той самой нетождественности, которую оно должно выразить; а также об избыточности намерений относительно предмета и тем самым об утопии деления мира на вечное и преходящее. В эмпатическом эссе находит свое завершение мысль о традиционной идее истины.

Тем самым одновременно эссе отказывается от традиционного понятия метода. Глубина мысли определяется тем, как она проникает в определенный предмет, а не тем, как она сводит его к другому предмету. Эссе обращается с этим полемически, обсуждая то, что в рамках существующих правил игры считается производным, не отслеживая полностью само его выведение. Оно свободно мыслит в качестве целостного все, что встречается в произвольно выбранном предмете. Эссе не устраивает капризов по ту сторону от исторических опосредований, в которых откладывается все общественное, а ищет историческое содержание истины. Оно не спрашивает о первичном в противовес обобществленному обществу. А последнее — именно потому, что не терпит ничего, что не было сформировано им — меньше всего может терпеть то, что напоминает о его собственной вездесущности; поэтому оно обязательно ссылается в качестве идеологического дополнения на природу, от которой ничего не оставляет сама его практика. Эссе без слов уничтожает иллюзию, что мысль способна из того, что является *thesei*, культурой, прорваться в то, что есть *physei*, по своей природе. Занятое фиксированным, даже производным и сформированным, эссе чтит природу, подтверждая тем самым, что та больше не распространяется на человека. Его александрийство есть ответ на веру в то, что одно наличие сирени и соловья уже означает продолжение жизни — если универсальная сеть еще позволяет им где-то выжить. Эссе покидает военную дорогу к истокам, ведущую лишь к максимально производному, к бытию, к идеологии удвоения того, что и так есть. При этом в нем не исчезает полностью идея непосредственности,

постулирующая весь смысл опосредования. Все уровни опосредованного становятся в эссе непосредственными, как только начинается рефлексия.

Отказываясь от первичных данностей, эссе также отказывается от определения своих понятий. Их глубокая критика была осуществлена философией в самых разных аспектах — Кантом, Гегелем, Ницше. Но наука никогда не принимала подобную критику на свой счет. В то время как начавшееся с Канта движение против схоластических пережитков в современном мышлении вместо словесных определений начинает понимать понятия в контексте процесса их появления, отдельные науки настаивают на докритическом понимании определения, пытаясь обеспечить себе полную безопасность; в этом неопозитивисты, называющие научный метод философией, сходятся со схоластикой. Эссе включает антисистематический импульс в собственную процедуру, вводя понятия так же неопределенно и «непосредственно», как они воспринимаются. Они уточняются через соотношение друг с другом. При этом эссе опирается на сами понятия. Потому что будет простым суеверием подготовительной науки считать, что сами по себе понятия являются неопределенными и определяются только посредством дефиниций. Представление о понятии как *tabula rasa* необходимо науке для укрепления притязаний на господство; но это — притязания со стороны власти, которая распространяется лишь на письменный стол. На самом деле все понятия имплицитно уже конкретизированы посредством языка, в который они включены. С такими значениями работает эссе, развивая их, а по сути — сам язык. Эссе стремится помочь языку в его отношениях с понятиями, рефлексивно воспринимая их в том виде, как они уже неосознанно названы в языке. Это напоминает процедуру анализа значения в феноменологии, только там соотнесенность понятий с языком превращена в фетиш. К этому эссе относится так же скептически, как и к определению понятий. Оно, даже не оправдываясь, соглашается с тем упреком в свой адрес, что не учитывает все сомнения, неизбежно связанные с понимаемым под этими понятиями. Ибо эссе показывает, что требование строгих определений давно приводит к тому, что путем манипуляции с фиксируемыми значениями из предметов удаляется то раздражающее и опасное, что живет в понятиях. Однако это не означает ни того, что эссе обходится без общих понятий, — ведь даже язык, отказывающийся превращать понятие в фетиш, не может отказаться от своего собственного понятия, — ни того, что эссе обходится с ними произвольно. Поэтому для него отображение важнее, чем различающие метод и предмет процедуры, равнодушные к самому отображению опредмеченных содержаний. Своею точностью это «как» выражения должно спасти то, чем жертвуют при отказе от детальной прорисовки; при этом сам предмет не отдается на откуп некогда установленным значениям понятий. В этом Беньямин был непревзойденным

мастером. Однако такой точности не достичь при атомизме понятий. Поэтому не в меньшей, а в большей степени, чем процедура поиска дефиниций, эссе принуждает свои понятия взаимодействовать в процессе духовного опыта. В нем не образуется континуума операций, мысль не развивается одномерно, но различные моменты переплетаются как ковер. От плотности этого переплетения зависит продуктивность мысли. Собственно, мыслящий вообще не мыслит, а превращает себя в арену духовного опыта, не расчленяя его на фрагменты. Отсюда получало свои импульсы и традиционное мышление, но оно самой своей формой устраняет воспоминание об этом. Однако, выбирая духовный опыт в качестве модели, эссе не имитирует его в рефлексивной форме; оно опосредует его через собственную понятийную организацию; если угодно, оно действует методично неметодично (methodisch unmethodisch). То, как в эссе осваиваются понятия, лучше всего сравнить с поведением человека, который в чужой стране вынужден сразу говорить на ее языке вместо того, чтобы по-школьному складывать его из различных элементов. Ему придется читать без словаря. Если ему встретится одно и то же слово тридцать раз, но в постоянно меняющейся взаимосвязи, то он будет уверен в его смысле гораздо больше, чем после изучения всех перечисленных в словаре значений. Ведь, как правило, там они, с одной стороны, слишком ограничены по сравнению с изменениями в зависимости от контекста, а с другой — слишком расплывчаты по сравнению с отличительными нюансами, задаваемыми контекстом в каждом конкретном случае. Однако в той же мере, в какой подобное обучение подвержено ошибкам, подвержено им и эссе как форма; за свою чувствительность к открытому духовному опыту оно вынуждено платить недостаточной определенностью, чего норма устоявшегося мышления боится, как смерти. Эссе не столько пренебрегает несомненной уверенностью, сколько отказывается считать ее своим идеалом. Его истинность в движении вперед, куда оно подгоняет себя самого, а не в кладоискательской одержимости поиском фундамента. Свет его понятия проистекает от сокрытого для него самого *terminus ad quem*, а не от *terminus a quo*, и этим сам его метод выражает утопическую интенцию. Все его понятия следует представлять таким образом, что они поддерживают друг друга, что каждый из них артикулируется в зависимости от конфигураций с другими. В эссе дискретно противопоставляемые элементы складываются в читаемое целое; в нем нет строительных лесов и конструкций. Однако конфигурация элементов кристаллизуется благодаря их движению. Последнее есть силовое поле — подобно тому, как в оптике эссе каждое духовное образование вынуждено превращается в силовое поле.

Эссе мягко бросает вызов идеалу *clara et distincta perceptio* и несомненной определенности. В целом его можно интерпретировать как возражение против

четырех правил, которые декартовское «Рассуждение о методе» устанавливает при возникновении новой западной науки и ее теории. Второе из этих правил, требующее делить проблемы «на столько частей, сколько потребуется, чтобы лучше их разрешить»[5], содержит набросок элементарного анализа, с помощью которого традиционная теория приравнивает друг к другу схемы понятийного порядка и структуру бытия. Однако предмет эссе, т. е. артефакты, не годятся для элементарного анализа и могут конструироваться исключительно из своей специфической идеи; не случайно в этом отношении Кант рассматривал произведения искусства и организмы схожим образом, хотя одновременно он так же беспристрастно различал их — вопреки всему романтическому обскурантизму. Целостность так же не следует гипостазировать как нечто первичное, как и продукт анализа, т. е. элементы. В отношении обоих эссе ориентируется на идею такого взаимодействия, в котором строго отвергается как вопрос о составных частях, так и вопрос об основополагающем. Моменты не развиваются исключительно из целого или из его противоположности. Эссе — это и монада, и не монада; его моменты понятийного рода выходят за рамки специфического предмета, в котором они собраны. Однако эссе не следует туда, где они получают легитимацию вне специфического предмета: иначе оно окажется в дурной бесконечности. Скорее эссе приближается к *hic et nunc* предмета настолько близко, пока не распадается на те моменты, в которых оно живет, а не просто является предметом.

Третье картезианское правило, требующее «располагать свои мысли в определенном порядке, начиная с предметов простейших и легкопознаваемых, и восходить мало-помалу, как по ступеням, до познания наиболее сложных», резко противоречит форме эссе в той мере, в какой она исходит из самого сложного, а не из самого простого и тем более уже привычного. Эта форма не скажется на поведении человека, который начинает изучать философию и при этом уже в каком-то виде представляет себе ее идею. Тот вряд ли будет сначала читать самых простых писателей, чей здравый смысл обычно плещется там, где возможно задержаться, но скорее возьмется за якобы сложных, которые затем отбросят свой свет обратно на простое, осветив его с точки зрения «отношения идеи к объективности». Наивность студента, которому подходящим кажется как раз сложное и громадное, мудрее, чем взрослая педантичность, которая, грозя пальцем, увещевает мысль сначала понять простое, прежде чем осмелиться взяться за то сложное, которое, собственно, ее и привлекает. Подобное откладывание познания только препятствует ему.

---

[5] *Descartes*. Philosophische Werke, ed. Buchenau. Leipzig 1922. Bd. I, S. 15. (Рус. пер.: *Декарт Р.* Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 260.)

Что касается конвенциональной понятности и представления об истине как взаимосвязанности, то эссе принуждает с первого шага мыслить предмет во всей его многогранности — корректируя тем самым скрытую примитивность, всегда следующую за общепринятым *ratio*. Если наука по своему обычаю ошибочно переносит сложные и комплексные моменты антагонистической и монадологически разделенной реальности на упрощающие модели, а затем дифференцирует последние посредством мнимого материала, то эссе отбрасывает иллюзию простого, логического по своей сущности мира, который так хорошо подходит для защиты просто сущего. Для эссе дифференцированность — не дополнение, а среда. Устоявшееся мышление охотно причисляет ее к простой психологии познающих и думает, что тем самым отрабатывает обязательное для нее. Звучащие со стороны науки грудные голоса против избыточной рассудительности на самом деле направлены не на дерзкий по своей ненадежности метод, а на тот отчуждающий момент в предмете, который проявляет его самого.

Четвертое картезианское правило, требующее «делать всюду перечни настолько полные и обзоры столь всеохватывающие, чтобы быть уверенным, что ничего не пропущено», т. е. собственно систематический принцип, в неизменном виде возвращается даже в полемику Канта против «рапсодного» мышления Аристотеля. Ему соответствует обвинение эссе в том, что оно, по словам школьных учителей, неисчерпаемо, а ведь каждый предмет — и особенно предмет духовный — включает в себя бесконечное множество аспектов, выбор которых определяет не что иное, как интенция познающего. Но «всеохватывающий обзор» возможен лишь в том случае, если заранее установлено, что предмет распадается на используемые для его рассмотрении понятия; что не останется ничего, чего нельзя было бы антиципировать из них. Однако правило полноты отдельных членов — вследствие первой посылки, согласно которой предмет можно представить в целостной дедуктивной взаимосвязи — нуждается в предпосылке философии тождества. Подобно требованию определенности, картезианское правило как практическая мыслительная рекомендация пережило рационалистическую теорему, на которую оно опиралось; всеохватывающий обзор и непрерывность отображения возлагаются даже на эмпирически открытую науку. В результате то, что у Декарта призвано в качестве интеллектуальной совести надзирать за обязательностью познания, превращается в произвол *«frame of reference»*, т. е. аксиоматики, которая ради удовлетворения методических требований и правдоподобности целого ставится в начало, хотя сама она больше не может обосновать свою значимость или очевидность; или, в немецкой версии, в произвол «проекта», который своим пафосом обращения к самому бытию просто скрывает свои субъективные условия.

Требование непрерывного управления ходом мысли в тенденции уже предопределяет согласованность предмета, его собственную гармонию. Последовательное отображение противоречило бы противоречивому предмету до тех пор, пока последовательность одновременно не будет определена как непоследовательность. В эссе как форме в неосознанном и нетеоретическом виде проявляется потребность отменить теоретически устаревшие притязания на полноту и последовательность также в конкретном способе духовной работы. Эстетически сопротивляясь мелочному методу, не упускающему ничего, эссе следует за мотивом критики познания. Романтическая концепция фрагмента как не полного, но — благодаря саморефлексии — бесконечно расширяющегося образования отстаивает этот антиидеалистический мотив внутри идеализма. Даже характер изложения не позволяет эссе делать вид, будто в нем дедуцирован предмет, о котором больше нечего сказать. Для формы эссе имманентна своя собственная релятивизация: оно должно структурироваться таким образом, как будто может прерваться в любой момент. Эссе мыслит разрывами, подобно тому, как разорвана реальность, и находит в них свое единство, никак не сглаживая их. Согласованность логического порядка вводит в заблуждение относительно противоречивой сущности того, на что он был натянут. Непоследовательность существенна для эссе, его предметом всегда является остановленный конфликт. С одной стороны, в эссе понятия согласуются друг с другом благодаря функциям в параллелограмме, образуемом силой вещей (Kräfteparallelogramm der Sachen), с другой — эссе уклоняется от захвата сверху, который мог бы подчинить их всех. Используемый в эссе метод показывает всю его иллюзорность, но, несмотря на неразрешимость задачи, пытается ее решить. Как в большей части исторически сложившейся терминологии, в слове «опыт» утопия мысли для усиления точности соединяется с осознанием собственной погрешимости и предварительности. Это слово дает представление о форме, для которой гораздо важнее то, что он является не программой, а характеристикой стремления попробовать. Эссе должно осветить тотальность на примере ее отдельной избранной или замеченной черты, не утверждая при этом, что та присутствует в настоящем. Оно корректирует случайность и разрозненность своих выводов тем, что умножает, подтверждает и ограничивает их — как в своем собственном продолжении, так и в мозаичном отношении к другим эссе; но не абстрагируясь от выведенных из них черт. «Таким образом, эссе отличается от трактата. Как эссеист пишет тот, кто экспериментирует при составлении текста, т. е. перекатывает свой предмет туда-сюда, расспрашивает, ощупывает, проверяет и рефлексирует, кто подходит к нему с разных сторон и соединяет в своем духовном видении то, что он видит, оценивает и что позволяет увидеть предмет в созданных в

процессе письма условиях»[6]. Дискомфорт от этой процедуры, ощущение, что она может произвольно продолжаться и дальше, является и истинным, и ложным. Истинным — поскольку эссе действительно не может завершиться, и эта неспособность проявляется как пародия на его собственное априори; его обвиняют в том, за что, собственно, несут ответственность формы, скрывающие следы произвольности. Однако этот дискомфорт ложен, поскольку констелляция в эссе не настолько произвольна, как кажется философскому субъективизму, переносящему принуждение со стороны предмета в понятийный порядок. Эссе детерминируется единством его предмета, включая теорию и опыт, которые перемещаются в предмет. Его открытость — не расплывчатость чувства и настроения, так как контурность задается его содержанием. Эссе противится идее шедевра, которая сама отражает идею творения и тотальности. Его форма следует за критической мыслью о том, что человек не творец, что ничто человеческое не является творением. Эссе как таковое не выступает самостоятельно, но всегда соотносится с уже созданным; также оно не стремится к всеобъемлющему, тотальность которого была бы схожа с тотальностью творения. Его тотальность — единство выстроенной внутри самого себя формы — не тотальна; даже в качестве формы эссе не отстаивает тождество мысли и предмета, отбрасываемое на содержательном уровне. Освобождение от навязанного тождества иногда дарит эссе то, что ускользает от официального мышления — неизгладимый момент, неискоренимую яркость. Некоторые иностранные слова у Зиммеля (*cachet, attitude*) передают эту интенцию, не превращая ее саму в предмет теоретического рассмотрения.

Эссе одновременно более открыто и более замкнуто, чем это может понравиться традиционному мышлению. Оно более открыто в том смысле, что уже своею структурой отрицает систематику и тем лучше довольствуется самим собой, чем строже придерживается этого отрицания. Остатки систематики в эссе — например, проникновение в них литературных исследований с готовыми, распространенными философемами, позволяющими выглядеть респектабельно — не дают ничего, кроме психологической тривиальности. Однако эссе более замкнуто, поскольку оно эмпатически работает над формой отображения. Осознание нетождества отображения и предмета требует бесконечных усилий. Уже само это уподобляет эссе искусству; в остальном оно необходимым образом родственно теории — благодаря понятиям, которые приносят в него извне не только свои значения, но и свою теоретическую соотнесенность. Правда, к теории эссе относится так же осторожно, как и к понятию. Оно не выводит себя из нее в сжатом виде, что

---

[6] *Bense M.* Über den Essay und seine Prosa // Merkur. 1 (1947). S. 418.

было кардинальной ошибкой всех позднейших эссеистских работ Лукача, но также оно не является и авансом за будущий синтез. Несчастье грозит духовному опыту по мере того, как он затвердевает до состояния теории и выглядит так, будто держит в своих руках философский камень. При этом, духовный опыт сам стремится к подобной объективизации. Эта антиномия отражается в эссе. В нем абсорбируются как поступающие извне понятия и опыт, так и теории. Только его отношение к ним не является определенной позицией. Подобное отсутствие позиции уже не наивно и больше не зависит от значимости предметов; отношение к ним скорее позволяет снять проклятие с зачина; тем самым как бы пародируется обычно бессильная полемика мысли против обычных философских мнений. Эссе истощает близкие ему теории; оно всегда направлено на устранение мнения, даже того, с которым само выступает. Оно есть то, чем было с самого начала — критическая форма *par excellence;* это именно имманентная критика духовных образований, сталкивающая то, чем они являются, с их понятием, т. е. критика идеологии. «Эссе есть форма критической категории нашего духа. Ибо кто критикует, тот необходимым образом должен экспериментировать, создать условия, при которых предмет снова становится видимым, но иначе, чем у автора. И в первую очередь следует проверить и испытать бренность предмета, поскольку именно в этом заключается смысл незначительных вариаций, которые получает предмет благодаря своим критикам»[7]. Когда эссе обвиняют в отсутствии позиции и релятивизме из-за того, что оно не признает никакой внешней для себя позиции, то при этом используют именно подобное представление об истине как чем-то «готовом» и об иерархии понятий, разрушенное Гегелем, которому не нравились позиции: в этом эссе соприкасается со своим антиподом — философией абсолютного знания. Оно стремится исцелить мысль от произвола, рефлексивно включая его в свой собственный процесс, вместо того чтобы маскировать его как непосредственность. Упомянутая философия оставалась непоследовательной: она одновременно критиковала абстрактное общее понятие, простой «результат», от имени самого по себе непоследовательного процесса и при этом, по идеалистической традиции, говорила о диалектическом методе. Поэтому эссе более диалектично, чем диалектика там, где та излагает саму себя. Оно ловит гегелевскую логику на слове: невозможно ни непосредственно разыгрывать истину тотальности против отдельных суждений, ни сводить истину к отдельным суждениям. Зато притязание сингулярности на истинность принимается буквально, вплоть до учета ее неистинности. Смелые, предвосхищающие и не полностью реали-

---

[7] Bense, a. a. O. S. 420.

зованные моменты каждого эссе привлекают к себе другие как отрицание; неистинность, в которую осознанно впутывается эссе, является элементом его истины. Конечно, неистинное заключается уже в его простой форме, в отношении к культурно сформированному, производному, как если бы оно существовало само по себе. Но чем энергичнее эссе отбрасывает понятие первичного и отказывается выводить культуру из природы, тем основательнее оно познает естественную сущность самой культуры. В последней до сих пор сохраняется слепая взаимосвязь с природой, т. е. миф, и именно это рефлексируется в эссе: отношение природы и культуры является его подлинной темой.

Не зря вместо того чтобы «редуцировать» культурные феномены, эссе погружается в них, как во вторую природу, вторую непосредственность, чтобы посредством настойчивости снять их иллюзорность. Оно так же мало заблуждается относительно различия между культурой и тем, что лежит под ней, как и философия истока. Но для него культура не является подлежащим разрушению эпифеноменом над бытием, так как даже лежащее под ним есть *thesei*, ложное общество. Поэтому для него исток больше не означает надстройку. Своей свободой в выборе предметов, своим суверенитетом в отношении любого приоритета факта или теории эссе обязано тому, что для него в некотором смысле все объекты одинаково приближены к центру – этот принцип околдовывает всех. В эссе не восхваляется обращение к первоначальному как более первоначальное, чем обращение к опосредованному, поскольку для него сама первоначальность является предметом рефлексии, чем-то негативным. Это соответствует ситуации, когда изначальность как позиция духа посреди обобществленного мира стала ложью. Эта ситуация простирается от возведения понятий из исторических языков в пра-слова до академического преподавания *«creative writing»* или производимой в промышленных масштабах примитивности вроде блокфлейты и *finger painting*, где педагогическая нужда выдается за метафизическую добродетель. Бодлеровский бунт поэзии против природы как общественного заповедника не пощадил и мысль. Даже мысленный рай — лишь искусственный, и именно в нем существует эссе. А поскольку, по словам Гегеля, между небом и землей нет ничего неопосредованного, то верность идее непосредственности сохраняется только благодаря опосредованному; она становится добычей последнего, как только схватывает его неопосредованным образом. Эссе искусно цепляется за тексты, как будто те непосредственно существуют и обладают авторитетом. Таким образом, без всякой лжи о первичном, эссе получает пусть и сомнительную, но все же почву под ногами, сравнимую с прежним богословским толкованием сочинений. Однако направленность у него противоположная, т. е. критическая: через столкновение текстов с их собственным эмпатическим понятием — с истиной,

которую подразумевает каждый, даже если не желает этого — поколебать претензии культуры и сподвигнуть ее вспомнить собственную неистинность. Речь идет о той идеологической видимости, в которой культура проявляется как деградировавшая до уровня природы. В оптике эссе вторая природа осознает саму себя как первую. Если истина эссе развивается благодаря его неистинности, то первую следует искать не в простом противопоставлении чему-то нечестному и потускневшему, а в нем самом, в его подвижности, в его недостатке той солидности, требование которой наука перенесла с отношений собственности на дух. Те, кто верят, что нужно защищать дух от несолидности, являются его врагами: однажды эмансипированный дух сам становится подвижным. Как только он желает большего, нежели просто административное повторение и переработка уже сущего, он получает что-то неизведанное; вышедшая из игры истина была бы лишь тавтологией. Исторически эссе также родственно риторике, прикончить которую научное мышление стремилось, еще начиная с Декарта и Бэкона, пока та в научную эпоху постепенно не скатилась до науки *sui generis*, изучающей коммуникации. Пожалуй, риторика всегда была мыслью, адаптированной к коммуникативному языку. Она была направлена на непосредственное — на суррогатное удовлетворение слушателей. В автономии отображения сохраняются следы коммуникативного, что отличает эссе от научного сообщения, лишенного их напрочь. Удовлетворение, которое риторика стремится дать слушателю, сублимируется в эссе в идею счастья свободы в отношении предмета, которая дает ему больше, чем неумолимое включение в порядок идей. Сциентистское сознание, направленное против любого антропоморфного представления, изначально связано с принципом реальности и подобно последнему враждебно счастью. Счастье должно быть целью всякого господства над природой и одновременно оно всегда представляет собой регрессию к простой природе. Это проявляется вплоть до высшей философии, вплоть до Канта и Гегеля. Эта философия получает свой пафос из абсолютной идеи разума, но одновременно назойливо и неуважительно очерняет его, как только он релятивирует значимое. От этой склонности эссе спасает момент софистики. Враждебное отношение к счастью со стороны официально критической мысли заметно в трансцендентальной диалектике Канта, которая стремится увековечить границу между разумом и спекуляцией, и, согласно характерной метафоре, не допустить «отклонения в интеллигибельные миры». И хотя у Канта критикующий себя разум должен обеими ногами твердо стоять на земле и обосновывать себя, в соответствии со своим глубочайшим принципом он изолирует себя от всего нового и от — ругаемого также экзистенциальной онтологией — любопытства, этого принципа мысленного удовольствия. То, что Кант на уровне содержания

рассматривает как цель разума — создание человечества, т. е. утопию, — отвергается формой, теорией познания, не позволяющей разуму выйти за пределы сферы опыта, которая внутри механизма, состоящего из простого материала и неизменной категории, сжимается до первоначального состояния. Тем не менее, предмет эссе — это новое как новое, не переводимое в старое существующих форм. Рефлексируя о предмете как бы без всякого принуждения, оно безмолвно жалуется на то, что истина предает счастье, а вместе с ним и саму себя; и эта жалоба вызывает гнев в отношении эссе. Коммуникативный момент убеждения отчуждается в нем от своей первоначальной цели, аналогично изменению функций некоторых черт в автономной музыке, превращаясь в чистое определение отображения как такового. Последнее захватывает его конструкцию, направленную не на изображение предмета, а на его воспроизводство из собственных понятийных *membra disiecta*. Однако в эссе непристойные риторические переходы, облегчавшие с помощью ассоциаций, многозначности слов и ослабления логического синтеза положение слушателя и подчинявшие его воле оратора, сливаются с истинным содержанием. В нем переходы дезавуируют лаконичные выводы в пользу поперечных связей между элементами, для которых в дискурсивной логике нет места. Эссе использует двусмысленность не из-за небрежности, не из-за незнания о ее запрете со стороны сциентизма, а чтобы вернуться к тому, к чему критика двусмысленности как простое разделение значений приходит редко: если одним словом охватывается разное, то это разное не так уж и отличается, так как единство слова напоминает о глубоко сокрытом в предмете, что, конечно, не следует путать с языковым родством, как это принято у нынешней реставрирующей философии. И здесь эссе соприкасается с музыкальной логикой, этим строгим и все же непонятийным искусством перехода, чтобы придать говорящему языку нечто такое, что тот утратил под властью дискурсивной логики, которую нельзя перескочить, но можно просто перехитрить в ее собственных формах силой проникновенного субъективного выражения. Ведь эссе не просто противопоставляется дискурсивной процедуре. Оно не является нелогичным; оно подчиняется тем же логическим критериям в той мере, в какой совокупность его предложений должна быть согласованной. Не должно быть никаких явных противоречий — если только таковые не обоснованы самим предметом. Просто в эссе мысль развивается иначе, чем в рамках дискурсивной логики. В нем выводы не опираются ни на один принцип, ни на отдельные когерентные наблюдения. Эссе координирует элементы, а не подчиняет их; и только совокупность его содержания соизмерима с логическими критериями, а вовсе не способ его отображения. По сравнению с формами, в которых индифферентно передается готовое содержание, эссе — в силу напряжения

между отображением и отображенным — более динамично, чем традиционное мышление, но одновременно оно более статично, чем сконструированная мозаичность. На этом основывается его чувствительность к образу, только такая статика сама выражает как бы застывшее напряжение. Мягкая податливость эссеиста при направлении мысли принуждает его к большей интенсивности, чем в случае дискурсивной мысли, потому что он действует не так слепо и автоматизированно, но в каждый момент должен рефлексировать самого себе. Однако эта рефлексия распространяется не только на его отношение к устоявшемуся мышлению, но также на риторику и коммуникацию. В противном случае то, что считает себя сверхнаучным, окажется тщетным и донаучным.

Актуальность эссе — это актуальность анахроничного. Нынешнее время неблагоприятно для него, как никогда. Эссе разрывается между организованной наукой, в которой все требуют для себя права контролировать всё и всех и которая блокирует все, что не соответствует консенсусу, при этом лицемерно хваля как интуитивное или стимулирующее; и философией, которая довольствуется пустым и абстрактным остатком того, что еще не занято научным предприятием и что тем самым становится для нее вторичным объектом заботы. Однако эссе имеет дело со слепотой применительно к своим предметам. Оно стремится выразить понятиями то, что не входит в них, или показать через их противоречивость, что сетка их объективности — это лишь субъективное мероприятие. Эссе хочет поляризовать смутное, высвободив скрытые в нем силы. Оно стремится к конкретизации определенного содержания в пространстве и времени; оно конструирует сращивание понятий таким образом, как они предстают сращенными в самом предмете. Эссе избегает диктата атрибутов, которые приписываются идеям, начиная с данного в «Пире» определения: будто они вечны; не знают ни становления, ни смерти; не подвержены ни изменениям, ни сокращениям; это навечно установленное бытие для него самого ради него самого. И все же эссе остается идеей, не капитулируя перед бременем сущего, не склоняясь перед тем, что просто есть. Но оно соизмеряет это не с вечным, а скорее с полным энтузиазма фрагментом из позднего Ницше: «Предположим, мы говорим «да» одному единственному мгновению — это значит, тем самым мы сказали «да» не только самим себе, но и всему сущему. Ибо ничто не существует само по себе, ни в нас самих, ни в вещах: и если душа наша хоть один единственный раз дрогнула от счастья и зазвучала, как струна, то для того, чтобы обусловить одно это событие, потребовались все вековечности мира — и все вековечности в этот единственный миг нашего «да» были одо-

брены и спасены, подтверждены и оправданы»[8]. Разве что эссе не доверяет таким оправданиям и одобрениям. Для счастья, которое было священным для Ницше, у нет другого имени, кроме негативного. Даже высшие проявления духа всегда виновны в том, что препятствуют счастью, пока остаются простым духом. Поэтому самым сокровенным законом для эссе как формы является ересь. Благодаря нарушению ортодоксии мысли становится видимым то, что она — в качестве своей объективной цели — тайком стремится оставить невидимым.

---

[8] *Nietzsche F. Werke*. Bd. 10. Leipzig, 1906. S. 206 (Der Wille zur Macht II, § 1032). (Рус. пер.: *Ницше Ф.* Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. М.: Культурная революция, 2005. С. 542.)

II. СОВРЕМЕННИКИ ИЗ ПРОШЛОГО



Мишель Монтень

Гегель полагал, что традиция современного типа философствования начинается с Декарта, я бы вела отсчет с Монтеня. Первооткрыватель нового жанра философствования — эссе, гражданин Рима и человек мира, «современный Экклезиаст» и гуманист на все времена, стоик-скептик-эпикуреец Монтень, подобно Декарту, исследовал человеческую индивидуальность, однако, делал акцент не на общечеловеческом в отдельной личности, а на уникальном, не поддающемся систематизации. В классических нововременных философских построениях индивидуальные черты автора максимально стерты, анонимизированы, растворены в тексте и возведены в принцип. Монтень работает в принципиально иной парадигме: его философия — философия от первого лица.

Исследователи нередко именуют ***Опыты*** *дневником философа, его автобиографией, исповедью или летописью жизненного путешествия. Я думаю иначе. Дневник или автобиография предполагают временную последовательность, путешествие — цель, четко обозначенный пункт прибытия и заранее известный маршрут. Книги Монтеня выстроены по иному принципу, в них нет хронологической стройности, нет схемы, истовости и нравоучений, не прописаны задачи и методы их решения. Монтень не стремится к цели, если, конечно, не считать таковой искусство достойно встретить смерть. На мой взгляд,* ***Опыты*** *— это лаборатория, в которой был поставлен эксперимент выстраивания самоидентификации. Тексты Монтеня — автопортрет философа, составленный им из мозаики путевых заметок во время прогулок по внутреннему пространству своего я.*

Сохранился один исторический анекдот, ясно характеризующий личность философа, его дипломатический талант и мудрость. Однажды, работа Монтеня над ***Опытами*** *была прервана взволнованным слугой, сообщившим, что к замку движется вооруженная толпа гугенотов, готовая устроить погром. Будучи католиком Монтень оставался верен своей церкви, но тяжело переживал безумие межконфессиональной бойни. Решение было принято мгновенно. Когда толпа подступила к стенам замка, ворота распахнулись и... перед оторопевшими незваными гостями отрылся внутренний двор, уставленный столами с угощением. Конфликт был погашен и перерос в дружеское застолье. Известно, что Монтень пользовался уважением и авторитетом, и его государственная карьера складывалась невероятно удачно, несмотря на полное безразличие философа к продвижению по служебной лестнице.*

Творчество Монтеня — первый проект исследования любви, смерти, счастья, удовольствия, желания, пола, секса как философских вопросов. Монтень предельно откровенен, ставя эксперимент над собой. Для него нет табуированных тем, нет запретных откровений. Его сила в максимальной открытости жизни и сочувственном внимании к любым проявлениям тела и души. Его опора — мастерство свободного ориентирования в античном и средневековом наследии, продуманном, пережитом, ставшим частью личного жизненного мира мыслителя. Тексты Монтеня учат жить свободным и умирать свободным, искусству преодоления страха смерти, избавляющему нас от какого бы ни было подчинения и принуждения: «Кто научился умирать, тот разучился быть рабом».

Юлия Синеокая

О том, что философствовать — это значит учиться умирать*

Цицерон говорит, что философствовать — это не что иное, как приуготовлять себя к смерти[1]. И это тем более верно, ибо исследование и размышление влекут нашу душу за пределы нашего бренного «я», отрывают ее от тела, а это и есть некое предвосхищение и подобие смерти; короче говоря, вся мудрость и все рассуждения в нашем мире сводятся, в конечном итоге, к тому, чтобы научить нас не бояться смерти. И в самом деле, либо наш разум смеется над нами, либо, если это не так, он должен стремиться только к одной-единственной цели, а именно, обеспечить нам удовлетворение наших желаний, и вся его деятельность должна быть направлена лишь на то, чтобы доставить нам возможность творить добро и жить в свое удовольствие, как ска-

---

*Фр.: "Que philosopher c'est apprendre à mourir". Оба текста (Эссе «О праздности», опубликованное в первом разделе книги, и эссе «О том, что философствовать — это значит учиться умирать») были впервые опубликованы в 1580 г. в Бордо в 1-й книге сборника эссе Монтеня "Essais de Messire Michel Seigner de Montaigne" (под № 8 и 20). Сборник переиздавался в 1582 и 1587 гг. без изменений, в 1588 г. был расширен за счет новой 3-й книги. Сами эссе были дополнены многочисленными цитатами преимущественно из сочинений классических авторов, которые просто инкорпорировались в существующий текст.

За написание «Опытов» Монтень взялся в 1571 г., когда удалился на покой от государственных дел. Считается, что изначально он намеревался почтить память своего покойного друга Этьена де ла Боэси (Боэти), создавая свои эссе как обрамление для его юношеского сочинения «Рассуждение о добровольном рабстве» ("De la Servitude Volontaire"), которое Монтень хотел вставить как главу под № 29 в первой книге «Опытов», сразу после эссе о дружбе. От этого замысла Монтеню пришлось отказаться по политическим причинам. Но стилистика 1-й книги носит печать этого замысла: поскольку «Опыты» задумывались как посмертный памятник другу, бывшему для Монтеня воплощением идеального дворянина, рассуждение в 1-й книге выстраивается с позиций аристократического сознания и скептического отношения к человеку. Отсутствие явных тематических блоков также отвечает задумке автора, который просто хотел записывать спонтанно приходящие в голову мысли по образцу сочинений в жанре "silva rerum" (лат. «лес вещей»).

Считается, что эссе писались не в том порядке, в каком они были впоследствии опубликованы в 1580 г. Текст «О праздности» создавался одним из первых, не позднее рубежа 1571–1572 гг., то есть вскоре после отказа Монтеня от государственной службы, и служит как будто попыткой оправдать перед самим собой собственное дерзновение взяться за перо. Основная часть эссе «О том, что философствовать — это значит учиться умирать» была написала около середины марта 1572 г. (одновременно с эссе «О том, что нельзя судить, счастлив ли кто-нибудь, пока он не умер»), а завершающие фрагменты, которые не очень связаны с основной частью, создавались не позднее конца 1578 г. Ранним эссе присущ компилятивный и безличный характер: собственные рефлексии Монтеня сведены до минимума, но богато иллюстрированы максимами, цитатами и примерами, а потому эти тексты напоминают компиляцию античной учености наподобие «Аттических ночей» Авла Геллия. Лишь потом тема «Я» выкристаллизовывает в качестве основной темы «Опытов» Монтеня.

В 1676 г. «Опыты» были включены Католической Церковью в «Индекс запрещенных книг».

Публикуется в переводе А.С. Бобовича по изданию: *Монтень М.* Опыты. Кн. I и II. М.: Наука, 1979. С. 76–91.

[1] «...философствовать — это... приуготовлять себя к смерти» (*Цицерон*. Тускуланские беседы, I, 30).

зано в Священном писании[2]. Все в этом мире твердо убеждены, что наша конечная цель — удовольствие, и спор идет лишь о том, каким образом достигнуть его; противоположное мнение было бы тотчас отвергнуто, ибо кто стал бы слушать человека, утверждающего, что цель наших усилий — наши бедствия и страдания?

Разногласия между философскими школами в этом случае — чисто словесные. Transcurramus sollertissimas nugas[3]. Здесь больше упрямства и препирательства по мелочам, чем подобало бы людям такого возвышенного призвания. Впрочем, кого бы ни взялся изображать человек, он всегда играет вместе с тем и себя самого. Что бы ни говорили, но даже в самой добродетели конечная цель наслаждение. Мне нравится дразнить этим словом слух тех, кому оно очень не по душе. И когда оно действительно обозначает высшую степень удовольствия и полнейшую удовлетворенность, подобное наслаждение в большей мере зависит от добродетели, чем от чего-либо иного. Становясь более живым, острым, сильным и мужественным, такое наслаждение делается от этого лишь более сладостным. И нам следовало бы скорее обозначать его более мягким, более милым и естественным словом «удовольствие», нежели словом «вожделение», как его часто именуют. Что до этого более низменного наслаждения, то если оно вообще заслуживает этого прекрасного названия, то разве что в порядке соперничества, а не по праву. Я нахожу, что этот вид наслаждения еще более, чем добродетель, сопряжен с неприятностями и лишениями всякого рода. Мало того, что оно мимолетно, зыбко и преходяще, ему также присущи и свои бдения, и свои посты, и свои тяготы, и пот, и кровь; сверх того, с ним сопряжены особые, крайне мучительные и самые разнообразные страдания, а затем пресыщение, до такой степени тягостное, что его можно приравнять к наказанию. Мы глубоко заблуждаемся, считая, что эти трудности и помехи обостряют также наслаждение и придают ему особую пряность, подобно тому как это происходит в природе, где противоположности, сталкиваясь, вливают друг в друга новую жизнь; но в не меньшее заблуждение мы впадаем, когда, переходя к добродетели, говорим, что сопряженные с нею трудности и невзгоды превращают ее в бремя для нас, делают чем-то бесконечно суровым и недоступным, ибо тут гораздо больше, чем в сравнении с вышеназванным наслаждением, они облагораживают, обостряют и усиливают божественное и совершенное удовольствие, которое добродетель дарует нам. Поистине недостоин общения с добродетелью тот, кто кладет на чаши весов жертвы, которых она от нас требует, и приносимые ею плоды, сравнивая их вес; такой человек не представляет себе ни благодеяний добродетели, ни всей ее прелести. Если кто утверждает, что достижение добродетели — дело мучительное и трудное и что лишь обладание ею приятно, это все равно как если бы он говорил, что она всегда неприятна. Разве есть у человека такие средства, с помощью

---

[2] «...жить в свое удовольствие...» (См. Екклезиаст, III, 12).

[3] Давайте оставим эти мелкие ухищрения (лат.). — (*Сенека*. Письма, 117, 30).

которых кто-нибудь хоть однажды достиг полного обладания ею? Наиболее совершенные среди нас почитали себя счастливыми и тогда, когда им выпадала возможность добиваться ее, хоть немного приблизиться к ней, без надежды обладать когда-нибудь ею. Но говорящие так ошибаются: ведь погоня за всеми известными нам удовольствиями сама по себе вызывает в нас приятное чувство. Само стремление порождает в нас желанный образ, а ведь в нем содержится добрая доля того, к чему должны привести наши действия, и представление о вещи едино с ее образом по своей сущности. Блаженство и счастье, которыми светится добродетель, заливают ярким сиянием все имеющее к ней отношение, начиная с преддверия и кончая последним ее пределом. И одно из главнейших благодеяний ее — презрение к смерти; оно придает нашей жизни спокойствие и безмятежность, оно позволяет вкушать ее чистые и мирные радости; когда же этого нет — отравлены и все прочие наслаждения.

Вот почему все философские учения встречаются и сходятся в этой точке. И хотя они в один голос предписывают нам презирать страдания, нищету и другие невзгоды, которым подвержена жизнь человека, все же не это должно быть первейшей нашей заботою, как потому, что эти невзгоды не столь уже неизбежны (большая часть людей проживает жизнь, не испытав нищеты, а некоторые — даже не зная, что такое физическое страдание и болезни, каков, например, музыкант Ксенофил, умерший в возрасте ста шести лет и пользовавшийся до самой смерти прекрасным здоровьем[4]), так и потому, что, на худой конец, когда мы того пожелаем, можно прибегнуть к помощи смерти, которая положит предел нашему земному существованию и прекратит наши мытарства. Но что касается смерти, то она неизбежна:

Omnes eodem cogimur, omnium
Versatur urna, serius oclua
Sors exitura et nos in aeternum
Exitium impositura cymbae[5].

Из чего следует, что если она внушает нам страх, то это является вечным источником наших мучений, облегчить которые невозможно. Она подкрадывается к нам отовсюду. Мы можем, сколько угодно, оборачиваться во все стороны, как мы делаем это в подозрительных местах: quae quasi saxum Tantalo semper impendet[6]. Наши парламенты нередко отсылают преступников для исполнения над ними смертного приго-

---

[4] «…Ксенофил, умерший в возрасте ста шести лет…» (*Валерий Максим*, VIII, 13, 3). Здесь у Монтеня неточность: Ксенофил – философ, а музыкант Аристоксен.

[5] Все мы влекомы к одному и тому же; для всех встряхивается урна, позже ли, раньше ли – выпадет жребий и нас для вечной погибели обречет ладье [Харона] (лат.). — (*Гораций*. Оды, II, 3, 25 сл.).

[6] Она всегда угрожает, словно скала Тантала (лат.) — (*Цицерон*. О высшем благе и высшем зле, I, 18).

вора в то самое место, где совершено преступление. Заходите с ними по дороге в роскошнейшие дома, угощайте их там изысканнейшими яствами и напитками,

non Siculae dapes
Dulcem elaborabunt saporem,
Non avium cytharaeque cantus
Somnum reducent[7].

думаете ли вы, что они смогут испытать от этого удовольствие и что конечная цель их путешествия, которая у них всегда перед глазами, не отобьет у них вкуса ко всей этой роскоши, и та не поблекнет для них?

Audit iter, numeratque dies, spatioque viarum
Metitur vitam, torquetur peste futura[8].

Конечная точка нашего жизненного пути — это смерть, предел наших стремлений, и если она вселяет в нас ужас, то можно ли сделать хотя бы один-единственный шаг, не дрожа при этом, как в лихорадке? Лекарство, применяемое невежественными людьми — вовсе не думать о ней. Но какая животная тупость нужна для того, чтобы обладать такой слепотой! Таким только и взнуздывать осла с хвоста.

Qui capite ipse suo instituit vestigia retro, —[9]

и нет ничего удивительного, что подобные люди нередко попадаются в западню. Они страшатся назвать смерть по имени, и большинство из них при произнесении кем-нибудь этого слова крестится так же, как при упоминании дьявола. И так как в завещании необходимо упомянуть смерть, то не ждите, чтобы они подумали о его составлении прежде, чем врач произнесет над ними свой последний приговор; и одному богу известно, в каком состоянии находятся их умственные способности, когда, терзаемые смертными муками и страхом, они принимаются, наконец, стряпать его.

Так как слог, обозначавший на языке римлян «смерть»[10], слишком резал их слух, и в его звучании им слышалось нечто зловещее, они научились либо избегать его во-

---

[7] ...ни сицилийские яства не будут услаждать его, ни пение птиц и игра на кифаре не возвратят ему сна (лат.) — (*Гораций*. Оды. III, 1, 18 сл.).

[8] Он тревожится о пути, считает дни, отмеряет жизнь дальностью дорог и мучим мыслями о грядущих бедствиях (лат.). — (*Клавдиан*. Против Руфина, II, 137–138).

[9] Он задумал идти, вывернув голову назад (лат.). — (*Лукреций*, IV, 472).

[10] «...слог, обозначавший на языке римлян «смерть»... — По-латыни смерть — more.

все, либо заменять перифразами. Вместо того, чтобы сказать «он умер», они говорили «он перестал жить» или «он отжил свое». Поскольку здесь упоминается жизнь, хотя бы и завершившаяся, это приносило им известное утешение. Мы заимствовали отсюда наше: «покойный господин имя рек». При случае, как говорится, слово дороже денег. Я родился между одиннадцатью часами и полночью, в последний день февраля тысяча пятьсот тридцать третьего года по нашему нынешнему летоисчислению, то есть, считая началом года январь[11]. Две недели тому назад закончился тридцать девятый год моей жизни, и мне следует прожить, по крайней мере, еще столько же. Было бы безрассудством, однако, воздерживаться от мыслей о такой далекой, казалось бы, вещи. В самом деле, и стар и млад одинаково сходят в могилу. Всякий не иначе уходит из жизни, как если бы он только что вступил в нее. Добавьте сюда, что нет столь дряхлого старца, который, памятуя о Мафусаиле[12], не рассчитывал бы прожить еще годиков двадцать. Но, жалкий глупец, — ибо что же иное ты собой представляешь! — кто установил срок твоей жизни? Ты основываешься на болтовне врачей. Присмотрись лучше к тому, что окружает тебя, обратись к своему личному опыту. Если исходить из естественного хода вещей, то ты уже долгое время живешь благодаря особому благоволению неба. Ты превысил обычный срок человеческой жизни. И дабы ты мог убедиться в этом, подсчитай, сколько твоих знакомых умерло ранее твоего возраста, и ты увидишь, что таких много больше, чем тех, кто дожил до твоих лет. Составь, кроме того, список украсивших свою жизнь славою, и я побьюсь об заклад, что в нем окажется значительно больше умерших до тридцатипятилетнего возраста, чем перешедших этот порог. Разум и благочестие предписывают нам считать образцом человеческой жизни жизнь Христа; но она кончилась для него, когда ему было тридцать три года. Величайший среди людей, на этот раз просто человек — я имею в виду Александра — умер в таком же возрасте.

И каких только уловок нет в распоряжении смерти, чтобы захватить нас врасплох!

Quid quisque vitet, nunquam homini satis
Cautum est in horas[13].

Я не стану говорить о лихорадках и воспалении легких. Но кто мог бы подумать, что герцог Бретонский будет раздавлен в толпе, как это случилось при въезде папы

---

[11]«...по нашему нынешнему летосчислению...» — Карл IX ордонансом 1563 г. повелел считать началом года 1 января. Раньше год начинался с пасхи.

[12] «...памятуя о Мафусаиле...» — Согласно библейской легенде, патриарх Мафусаил прожил 969 лет.

[13] Человек не состоянии предусмотреть, чего ему должно избегать в то или иное мгновение (лат.). — (*Гораций.* Оды, II. 13, 13-14).

Климента, моего соседа[14], в Лион? Не видали ли мы, как один из королей наших был убит, принимая участие в общей забаве?[15] И разве один из предков его не скончался, раненный вепрем?[16] Эсхил, которому было предсказано, что он погибнет раздавленный рухнувшей кровлей, мог сколько угодно принимать меры предосторожности; все они оказались бесполезными, ибо его поразил насмерть панцирь черепахи, выскользнувшей из когтей уносившего ее орла. Такой-то умер, подавившись виноградной косточкой[17]; такой-то император погиб от царапины, которую причинил себе гребнем; Эмилий Лепид — споткнувшись о порог своей собственной комнаты, а Авфидий ушибленный дверью, ведущей в зал заседаний совета. В объятиях женщин скончали свои дни: претор Корнелий Галл, Тигеллин, начальник городской стражи в Риме, Лодовико, сын Гвидо Гонзаго, маркиза Мантуанского, а также — и эти примеры будут еще более горестными — Спевсипп, философ школы Платона, и один из пап. Бедняга Бебий, судья, предоставив недельный срок одной из тяжущихся сторон, тут же испустил дух, ибо срок, предоставленный ему, самому истек. Скоропостижно скончался и Гай Юлий, врач; в тот момент, когда он смазывал глаза одному из больных, смерть смежила ему его собственные. Да и среди моих родных бывали тому примеры: мой брат, капитан Сен-Мартен, двадцатитрехлетний молодой человек, уже успевший, однако, проявить свои незаурядные способности, как-то во время игры был сильно ушиблен мячом, причем удар, пришедшийся немного выше правого уха, не причинил раны и не оставил после себя даже кровоподтека. Получив удар, брат мой не прилег и даже не присел, но через пять или шесть часов скончался от апоплексии, причиненной этим ушибом. Наблюдая столь частые и столь обыденные примеры этого рода, можем ли мы отделаться от мысли о смерти и не испытывать всегда и всюду ощущения, будто она уже держит нас за ворот.

Но не все ли равно, скажете вы, каким образом это с нами произойдет? Лишь бы не мучиться! Я держусь такого же мнения, и какой бы мне ни представился способ укрыться от сыплющихся ударов, будь то даже под шкурой теленка, я не таков, чтобы отказаться от этого. Меня устраивает решительно все, лишь бы мне было покойно.

---

[14] «...кто мог... подумать, что герцог Бретонский будет раздавлен в толпе...» — Монтень имеет в виду герцога Бретонского Жана II, погибшего в 1305 г. Климент V до своего избрания папой был архиепископом бордоским; вот почему Монтень называет его своим соседом.

[15] «...один из королей наших был убит... в общей забаве...» — Так окончил жизнь Генрих II, смертельно раненный в 1559 г. на турнире, который был устроен по случаю свадьбы его дочери.

[16] «...скончался раненный вепрем». — Филипп IV Красивый, гонитель тамплиеров, погиб на охоте в 1131 г.

[17] «...умер, подавившись виноградной косточкой...» — По преданию, так умер древнегреческий лирик Анакреонт (VI в. до н.э.).

И я изберу для себя наилучшую долю из всех, какие мне будут предоставлены, сколь бы она ни была, на ваш взгляд, мало почетной и скромной:

praetulerim delirus inersque videri
Dum mea delectent mala me, vel denique fallant,
Quam sapere et ringi[18].

Но было бы настоящим безумием питать надежды, что таким путем можно перейти в иной мир. Люди снуют взад и вперед, топчутся на одном месте, пляшут, а смерти нет и в помине. Все хорошо, все как нельзя лучше. Но если она нагрянет, – к ним ли самим или к их женам, детям, друзьям, захватив их врасплох, беззащитными, – какие мучения, какие вопли, какая ярость и какое отчаянье сразу овладевают ими! Видели ли вы кого-нибудь таким же подавленным, настолько же изменившимся, настолько смятенным? Следовало бы поразмыслить об этих вещах заранее. А такая животная беззаботность, — если только она возможна у сколько-нибудь мыслящего человека (по-моему, она совершенно невозможна) — заставляет нас слишком дорогою ценой покупать ее блага. Если бы смерть была подобна врагу, от которого можно убежать, я посоветовал бы воспользоваться этим оружием трусов. Но так как от нее ускользнуть невозможно, ибо она одинаково настигает беглеца, будь он плут или честный человек,

Nempe et fugacem persequitur virum,
Nec parcit imbellis iuventae
Poplitibus, timidoque tergo[19],

и так как даже наилучшая броня от нее не обережет,

Ille licet ferro cautus se condat et aere,
Mors tamen inclusum protrahet inde caput[20],

давайте научимся встречать ее грудью и вступать с нею в единоборство. И, чтобы отнять у нее главный козырь, изберем путь, прямо противоположный обычному. Лишим ее загадочности, присмотримся к ней, приучимся к ней, размышляя о ней чаще, не-

[18] ...я предпочел бы казаться слабоумным и бездарным, лишь бы мои недостатки развлекали меня или, по крайней мере, обманывали, чем их сознавать и терзаться от этого (лат.). — (*Гораций*. Послания, II, 2, 126 сл.).

[19] Ведь она преследует и беглеца-мужа и не щадит ни поджилок, ни робкой спины трусливого юноши (лат.). — (*Гораций*. Оды, III, 2, 14 сл.).

[20] Пусть он предусмотрительно покрыл себя железом и медью, смерть все же извлечет из доспехов его защищенную голову (лат.). — (*Пропорций*, III, 18, 25–26).

жели о чем-либо другом. Будемте всюду и всегда вызывать в себе ее образ и притом во всех возможных ее обличиях. Если под нами споткнется конь, если с крыши упадет черепица, если мы наколемся о булавку, будем повторять себе всякий раз: «А что, если это и есть сама смерть?» Благодаря этому мы окрепнем, сделаемся более стойкими. Посреди празднества, в разгар веселья пусть неизменно звучит в наших ушах все тот же припев, напоминающий о нашем уделе; не будем позволять удовольствиям захватывать нас настолько, чтобы время от времени у нас не мелькала мысль: как наша веселость непрочна, будучи постоянно мишенью для смерти, и каким только нежданным ударам ни подвержена наша жизнь! Так поступали египтяне, у которых был обычай вносить в торжественную залу, наряду с самыми лучшими яствами и напитками, мумию какого-нибудь покойника, чтобы она служила напоминанием для пирующих.

Omnem crede diem tibi diluxisse supremum.
Grata superveniet, quae non sperabitur hora[21].

Неизвестно, где поджидает нас смерть; так будем же ожидать ее всюду. Размышлять о смерти — значит размышлять о свободе. Кто научился умирать, тот разучился быть рабом. Готовность умереть избавляет нас от всякого подчинения и принуждения. И нет в жизни зла для того, кто постиг, что потерять жизнь не зло. Когда к Павлу Эмилию явился посланец от несчастного царя македонского, его пленника, передавший просьбу последнего не принуждать его идти за триумфальною колесницей, тот ответил: «Пусть обратится с этой просьбой к себе самому».

По правде сказать, в любом деле одним уменьем и стараньем, если не дано еще кое-что от природы, многого не возьмешь. Я по натуре своей не меланхолик, но склонен к мечтательности. И ничто никогда не занимало моего воображения в большей мере, чем образы смерти. Даже в наиболее легкомысленную пору моей жизни

Iucundum cum aetas florida ver ageret[22],

когда я жил среди женщин и забав, иной, бывало, думал, что я терзаюсь муками ревности или разбитой надеждой, тогда как в действительности мои мысли были поглощены каким-нибудь знакомым, умершим на днях от горячки, которую он подхватил, возвращаясь с такого же празднества, с душой, полною неги, любви и еще не

---

[21] Считай всякий день, что тебе выпал, последним, и будет милым тот час, на который ты не надеялся (лат.). — (*Гораций*. Послания, I, 4, 13–14).

[22] Когда мой цветущий возраст переживал свою веселую весну (лат.). — (Катулл, LXVHI, 16).

остывшего возбуждения, совсем как это бывает со мною, и в ушах у меня неотвязно звучало: Jam fuerit, nec post unquam revocare licebit[23].

Эти раздумья не избороздили мне морщинами лба больше, чем все остальные. Впрочем, не бывает, конечно, чтобы подобные образы при первом своем появлении не причиняли нам боли. Но возвращаясь к ним все снова и снова, можно в конце концов освоиться с ними. В противном случае — так было бы, по крайней мере, со мной — я жил бы в непрестанном страхе волнений, ибо никто никогда не доверял своей жизни меньше моего, никто меньше моего не рассчитывал на ее длительность. И превосходное здоровье, которым я наслаждаюсь посейчас и которое нарушалось весьма редко, нисколько не может укрепить моих надежд на этот счет, ни болезни — ничего в них убавить. Меня постоянно преследует ощущение, будто я все время ускользаю от смерти. И я без конца нашептываю себе: «Что возможно в любой день, то возможно также сегодня». И впрямь, опасности и случайности почти или — правильнее сказать нисколько не приближают нас к вашей последней черте; и если мы представим себе, что кроме такого-то несчастья, которое угрожает нам, по-видимому, всех больше, над нашей головой нависли миллионы других, мы поймем, что смерть действительно всегда рядом с нами, — и тогда, когда мы веселы, и когда горим в лихорадке, и когда мы на море, и когда у себя дома, и когда в сражении, и когда отдыхаем. Nemo altero fragilior est: nemo in crastinum sui certior[24]. Мне всегда кажется, что до прихода смерти я так и не успею закончить то дело, которое должен выполнить, хотя бы для его завершения требовалось не более часа. Один мой знакомый, перебирая как-то мои бумаги, нашел среди них заметку по поводу некоей вещи, которую, согласно моему желанию, надлежало сделать после моей кончины. Я рассказал ему, как обстояло дело: находясь на расстоянии какого-нибудь лье от дома, вполне здоровый и бодрый, я поторопился записать свою волю, так как не был уверен, что успею добраться к себе. Вынашивая в себе мысли такого рода и вбивая их себе в голову, я всегда подготовлен к тому, что это может случиться со мной в любое мгновенье. И как бы внезапно ни пришла ко мне смерть, в ее приходе не будет для меня ничего нового.

Нужно, чтобы сапоги были всегда на тебе, нужно, насколько это зависит от нас, быть постоянно готовыми к походу, и в особенности остерегаться, как бы в час выступления мы не оказались во власти других забот, кроме о себе.

Quid brevi fortes iaculamur aevo
Multa? [25]

---

[23] Он отживет свое, и никогда уже нельзя будет призвать его назад (лат.). — (*Лукреций*, III, 915).

[24] «Всякий человек столь же хрупок, как все прочие; всякий одинаково не уверен в завтрашнем дне» (лат.). — (*Сенека.* Письма, 91, 16).

[25] К чему нам в быстротечной жизни дерзко домогаться столь многого? (лат.). — (*Гораций.* Оды, II, 16, 17).

Ведь забот у нас и без того предостаточно. Один сетует не столько даже на самую смерть, сколько на то, что она помешает ему закончить с блестящим успехом начатое дело; другой — что приходится переселяться на тот свет, не успев устроить замужество дочери или проследить за образованием детей; этот оплакивает разлуку с женой, тот — с сыном, так как в них была отрада всей его жизни.

Что до меня, то я, благодарение богу, готов убраться отсюда, когда ему будет угодно, не печалуясь ни о чем, кроме самой жизни, если уход из нее будет для меня тягостен. Я свободен от всяких пут; я наполовину уже распрощался со всеми, кроме себя самого. Никогда еще не было человека, который был бы так основательно подготовлен к тому, чтобы уйти из этого мира, человека, который отрешился бы от него так окончательно, как, надеюсь, это удалось сделать мне.

Miser, o miser, aiunt, omnia ademit
Una dies infesta mihi tot praemia vitae[26].

А вот слова, подходящие для любителя строиться:

Manent opera interrupta, minaeque
Murorum ingentes[27].

Не стоит, однако, в чем бы то ни было загадывать так далеко вперед или, во всяком случае, проникаться столь великою скорбью из-за того, что тебе не удастся увидеть завершение начатого тобой. Мы рождаемся для деятельности:

Cum moriar, medium solvar et inter opus[28].

Я хочу, чтобы люди действовали, чтобы они как можно лучше выполняли налагаемые на них жизнью обязанности, чтобы смерть застигла меня за посадкой капусты, но я желаю сохранить полное равнодушие и к ней, и, тем более, к моему не до конца возделанному огороду. Мне довелось видеть одного умирающего, который уже перед самой кончиной не переставал выражать сожаление, что злая судьба оборвала нить составляемой им истории на пятнадцатом или шестнадцатом из наших королей.

---

[26] О я несчастный, о жалкий! — восклицают они. — Один горестный день отнял у меня все дары жизни (лат.). — (*Лукреций.* III, 898-899).

[27] Работы остаются незавершенными, и не закончены высокие зубцы стен (лат.). — (*Вергилий.* Энеида, IV, 88 сл.). Цитируется неточно. У Вергилия вместо manent — pendent.

[28] Я хочу, чтобы смерть застигла меня посреди трудов (лат.). — (*Овидий.* Любовные стихотворения, II, 10, 36. 29).

Illud in his rebus non addunt, nec tibi earum
Iam desiderium rerum super insidet una[29].

Нужно избавиться от этих малодушных и гибельных настроений. И подобно тому, как наши кладбища расположены возле церквей или в наиболее посещаемых местах города, дабы приучить, как сказал Ликург, детей, женщин и простолюдинов не пугаться при виде покойников, а также, чтобы человеческие останки, могилы и похороны, наблюдаемые нами изо дня в день, постоянно напоминали об ожидающей нас судьбе,

Quin etiam exhilarare viris convivia caede
Mos olim, et miscere epulis spectacula dira
certantum ferro, saepe et super ipsa cadentum
Pocula respersis non parco sanguine mensis[30];

подобно также тому, как египтяне, по окончании пира, показывали присутствующим огромное изображение смерти, причем державший его восклицал: «Пей и возвеселись сердцем, ибо, когда умрешь, ты будешь таким же», так и я приучал себя не только думать о смерти, но и говорить о ней всегда и везде. И нет ничего, что в большей мере привлекало б меня, чем рассказы о смерти такого-то или такого-то; что они говорили при этом, каковы были их лица, как они держали себя; это же относится и к историческим сочинениям, в которых я особенно внимательно изучал места, где говорится о том же. Это видно хотя бы уже из обилия приводимых мною примеров и из того необычайного пристрастия, какое я питаю к подобным вещам. Если бы я был сочинителем книг, я составил бы сборник с описанием различных смертей, снабдив его комментариями. Кто учит людей умирать, тот учит их жить.

Дикеарх[31] составил подобную книгу, дав ей соответствующее название, но он руководствовался иною, и притом менее полезной целью.

Мне скажут, пожалуй, что действительность много ужаснее наших представлений о ней и что нет настолько искусного фехтовальщика, который не смутился бы духом, когда дело дойдет до этого. Пусть себе говорят, а все-таки размышлять о смерти наперед — это, без сомнения, вещь полезная. И потом, разве это безделица — идти до последней черты без страха и трепета? И больше того: сама природа спешит нам

---

[29] Но вот чего они не добавляют: зато нет у тебя больше и стремления ко всему тому после смерти (лат.). — (*Лукреций*, III, 900-901).

[30] Был в старину у мужей обычай оживлять пиры смертоубийством и примешивать к трапезе жестокое зрелище сражающихся, которые падали иной раз среди кубков, поливая обильно кровью пиршественные столы (лат.). — (*Силий Италик*. Пунические войны, XI, 51 сл.).

[31] Дикеарх — древнегреческий философ, отрицающий существование души и утверждающий, что она только тело, находящееся в «определенном состоянии» (IV в. до н.э.).

на помощь и ободряет нас. Если смерть быстрая и насильственная, у нас нет времени исполниться страхом пред нею; если же она не такова, то, насколько я мог заметить, втягиваясь понемногу в болезнь, я вместе с тем начинаю естественно проникаться известным пренебрежением к жизни. Я нахожу, что обрести решимость умереть, когда я здоров, гораздо труднее, чем тогда, когда меня треплет лихорадка. Поскольку радости жизни не влекут меня больше с такою силою, как прежде, ибо я перестаю пользоваться ими и получать от них удовольствие, — я смотрю и на смерть менее испуганными глазами. Это вселяет в меня надежду, что чем дальше отойду я от жизни и чем ближе подойду к смерти, тем легче мне будет свыкнуться с мыслью, что одна неизбежно сменит другую. Убедившись на многих примерах в справедливости замечания Цезаря, утверждавшего, что издалека вещи кажутся нам нередко значительно большими, чем вблизи, я подобным образом обнаружил, что, будучи совершенно здоровым, я гораздо больше боялся болезней, чем тогда, когда они давали знать о себе: бодрость, радость жизни и ощущение собственного здоровья заставляют меня представлять себе противоположное состояние настолько отличным от того, в котором я пребываю, что я намного преувеличиваю в своем воображении неприятности, доставляемые болезнями, и считаю их более тягостными, чем оказывается в действительности, когда они настигают меня. Надеюсь, что и со смертью дело будет обстоять не иначе.

Рассмотрим теперь, как поступает природа, чтобы лишить нас возможности ощущать, несмотря на непрерывные перемены к худшему и постепенное увядание, которое все мы претерпеваем, и эти наши потери и наше постепенное разрушение. Что остается у старика из сил его юности, от его былой жизни?

Heu senibus vitae portio quanta manet[32].

Когда один из телохранителей Цезаря, старый и изнуренный, встретив его на улице, подошел к нему и попросил отпустить его умирать, Цезарь, увидев, насколько он немощен, довольно остроумно ответил: «Так ты, оказывается, мнишь себя живым?» Я не думаю, что мы могли бы снести подобное превращение, если бы оно сваливалось на нас совершенно внезапно. Но жизнь ведет нас за руку по отлогому, почти неприметному склону, потихоньку до полегоньку, пока не ввергнет в это жалкое состояние, заставив исподволь свыкнуться с ним. Вот почему мы не ощущаем никаких потрясений, когда наступает смерть нашей молодости, которая, право же, по своей сущности гораздо более жестока, нежели кончина еле теплящейся жизни, или же кончина нашей старости. Ведь прыжок от бытия-прозябания к небытию менее тягостен, чем от бытия-радости и процветания к бытию — скорби и муке.

---

[32] Увы! Сколь малая толика жизни оставлена старцам (лат.). — (*Максимиан*. Элегия, I, 16).

Скрюченное и согбенное тело не в состоянии выдержать тяжелую ношу; то же и с нашей душой: ее нужно выпрямить и поднять, чтобы ей было под силу единоборство с таким противником. Ибо если невозможно, чтобы она пребывала спокойной, трепеща перед ним, то, избавившись от него, она приобретает право хвалиться, — хотя это, можно сказать, почти превосходит человеческие возможности, — что в ней не осталось более места для тревоги, терзаний, страха или даже самого легкого огорчения.

Non vultus instantis tyranni
Mente quatit solida, neque Auster
Dux inquieti turbidus Adriae,
Nec fulminantis magna Iovis manus[33].

Она сделалась госпожой своих страстей и желаний; она властвует над нуждой, унижением, нищетой и всеми прочими превратностями судьбы. Так давайте же, каждый в меру своих возможностей, добиваться столь важного преимущества! Вот где подлинная и ничем не стесняемая свобода, дающая нам возможность презирать насилие и произвол, и смеяться над тюрьмами в оковами:

in manicis, et
Compedibus, saevo te sub custode tenebo.
Ipse deus simul atque volam, me solvet: opinor
Hoc sentit, moriar. Mors ultima linea rerum est[34].

Ничто не влекло людей к нашей религии более, чем заложенное в ней презрение к жизни. И не только голос разума призывает нас к этому, говоря: стоит ли бояться потерять нечто такое, потеря чего уже не сможет вызвать в нас сожаления? — но и такое соображение: раз нам угрожают столь многие виды смерти, не тягостнее ли страшиться их всех, чем претерпеть какой-либо один? И раз смерть неизбежна, не все ли равно, когда она явится? Тому, кто сказал Сократу: «Тридцать тиранов осудили тебя на смерть», последний ответил: «А их осудила на смерть природа»[35].

---

[33] Ничто не в силах поколебать стойкость его души: ни взгляд грозного тирана, ни Австр [южный ветер], буйный владыка бурной Адриатики, ни мощная рука громовержца Юпитера (лат.). — (*Гораций*. Оды, III, 3,3 сл.).

[34] «В наручниках сковав тебе ноги, я буду держать тебя во власти сурового тюремщика». — «Сам бог, как только я захочу, освободит меня». Полагаю, он думал при этом: «Я умру. Ибо со смертью — конец всему» (лат.). — (*Гораций*. Послания, I, 16, 76 сл.).

[35] «...Тридцать тиранов осудили тебя на смерть...» — Здесь у Монтеня неточность: Сократа приговорили к смерти не Тридцать тиранов (404 г. до н.э.), а афинский суд присяжных в 399 г. до н.э. Приводимый рассказ см.: Диоген Лаэрций.

Какая бессмыслица огорчаться из-за перехода туда, где мы избавимся от каких бы то ни было огорчений!

Подобно тому как наше рождение принесло для нас рождение всего окружающего, так и смерть наша будет смертью всего окружающего. Поэтому столь же нелепо оплакивать, что через сотню лет нас не будет в живых, как то, что мы не жили за сто лет перед этим. Смерть одного есть начало жизни другого. Точно так же плакали мы, таких же усилий стоило нам вступить в эту жизнь, и так же, вступая в нее, срывали мы с себя свою прежнюю оболочку.

Не может быть тягостным то, что происходит один-единственный раз. Имеет ли смысл трепетать столь долгое время перед столь быстротечною вещью? Долго ли жить, мало ли жить, не все ли равно, раз и то и другое кончается смертью? Ибо для того, что больше не существует, нет ни долгого ни короткого. Аристотель рассказывает, что на реке Гипанис обитают крошечные насекомые, живущие не дольше одного дня. Те из них, которые умирают в восемь часов утра, умирают совсем юными; умирающие в пять часов вечера умирают в преклонном возрасте. Кто же из нас не рассмеялся бы, если б при нем назвали тех и других счастливыми или несчастными, учитывая срок их жизни? Почти то же и с нашим веком, если мы сравним его с вечностью или с продолжительностью существования гор, рек, небесных светил, деревьев и даже некоторых животных[36].

Впрочем, природа не дает нам зажиться. Она говорит: «Уходите из этого мира так же, как вы вступили в него. Такой же переход, какой некогда бесстрастно и безболезненно совершили вы от смерти к жизни, совершите теперь от жизни к смерти. Ваша смерть есть одно из звеньев управляющего вселенной порядка; она звено мировой жизни:

inter se mortales mutua vivunt
Et quasi cursores vitai lampada tradunt[37].

Неужели ради вас стану я нарушать эту дивную связь вещей? Раз смерть обязательное условие вашего возникновения, неотъемлемая часть вас самих, то значит, вы стремитесь бежать от самих себя. Ваше бытие, которым вы наслаждаетесь, одной

---

[36] «...то же и с нашим веком, если мы сравним его с вечностью...» — Эта мысль Монтеня чрезвычайно важна: она доказывает, что вразрез с католическим вероучением Монтень отрицает бессмертие души (Монтень повторяет эту мысль и в других местах своих «Опытов»). Следует отметить, что во всей этой главе, как и в предыдущей, где Монтень рассматривает вопрос о смерти с разных точек зрения, он нигде, однако, не упоминает о соблюдении при этом католического ритуала.

[37] Смертные перенимают жизнь одни у других... и словно скороходы, передают один другому светильник жизни (лат.). — (*Лукреций*, II, 76, 79).

своей половиной принадлежит жизни, другой — смерти. В день своего рождения вы в такой же мере начинаете жить, как умирать:

Prima, quae vitam dedit, hora, carpsit[38].
Nascentes morimur, finisque ab origine pendet[39].

Всякое прожитое вами мгновение вы похищаете у жизни; оно прожито вами за ее счет. Непрерывное занятие всей вашей жизни — это взращивать смерть. Пребывая в жизни, вы пребываете в смерти, ибо смерть отстанет от вас не раньше, чем вы покинете жизнь.

Или, если угодно, вы становитесь мертвыми, прожив свою жизнь, но проживете вы ее, умирая: смерть, разумеется, несравненно сильнее поражает умирающего, нежели мертвого, гораздо острее и глубже.

Если вы познали радости в жизни, вы успели насытиться ими; так уходите же с удовлетворением в сердце:

Cur non ut plenus vitae conviva recedis?[40]

Если же вы не сумели ею воспользоваться, если она поскупилась для вас, что вам до того, что вы потеряли ее, на что она вам?

Cur amplius addere quaeris
Rursum quod pereat male, et ingratum occidat omne?[41]

Жизнь сама по себе – ни благо, ни зло: она вместилище и блага и зла, смотря по тому, во что вы сами превратили ее. И если вы прожили один-единственный день, вы видели уже все. Каждый день таков же, как все прочие дни. Нет ни другого света, ни другой тьмы. Это солнце, эта луна, эти звезды, это устройство вселенной – все это то же, от чего вкусили пращуры ваши и что взрастит ваших потомков:

---

[38] Первый же час давший нам жизнь, укоротил ее (лат.). — (*Сенека*. Неистовый Геркулес, 874).

[39] Рождаясь, мы умираем; конец обусловлен началом (лат.). — (*Манилий*. Астрономика, IV, 16).

[40] Почему же ты не уходишь из жизни, как пресыщенный сотрапезник с пира? (лат.). — (*Лукреций*. III, 938).

[41] Почему же ты стремишься продлить то, что погибнет и осуждено на бесследное исчезновение? (лат.). — (*Лукреций*, III, 941-942).

Non alium videre patres: aliumve nepotes
Aspicient[42].

И, на худой конец, все акты моей комедии, при всем разнообразии их, протекают в течение одного года. Если вы присматривались к хороводу четырех времен года, вы не могли не заметить, что они обнимают собою все возрасты мира: детство, юность, зрелость и старость. По истечении года делать ему больше нечего. И ему остается только начать все сначала. И так будет всегда:

versamur ibidem, atque insumus usque
Atque in se sua per vestigia volvitur annus[43].

Или вы воображаете, что я стану для вас создавать какие-то новые развлечения?

Nam tibi praeterea quod machiner, invenlamque
Quod placeat, nihil est, eadem sunt omnia semper[44].

Освободите место другим, как другие освободили его для вас. Равенство есть первый шаг к справедливости. Кто может жаловаться на то, что он обречен, если все другие тоже обречены? Сколько бы вы ни жили, вам не сократить того срока, в течение которого вы пребудете мертвыми. Все усилия здесь бесцельны: вы будете пребывать в том состоянии, которое внушает вам такой ужас, столько же времени, как если бы вы умерли на руках кормилицы:

licet, quod vis, vivendo vincere saecla,
Mors aeterna tamen nihilominus illa manebit[45].

И я поведу вас туда, где вы не будете испытывать никаких огорчений:

In vera nescis nullum fore morte alium te,

---

[42] Это то, что видели наши отцы, это то, что будут видеть потомки (лат.). — (Манилий. Астрономика, I, 522-523).

[43] Мы вращаемся и пребываем всегда среди одного и того же... И к себе по своим же следам возвращается год (лат.). — Здесь Монтень соединяет два стиха – один из Лукреция, другой из Вергилия: 1) «Мы вращаемся и пребываем всегда среди одного и того же» (*Лукреций*, III, 1080); 2) «И к себе по своим же следам возращается год» (*Вергилий*. Георгики, II, 402).

[44] Ибо, что бы я Природа ни придумала, чтобы я ни измыслила, нет ничего такого что тебе бы не понравилось, все всегда остается тем же самым (лат.). — (*Лукреций*, III, 944-945).

[45] Можно побеждать, сколько угодно, жизнью века, все равно тебе предстоит вечная смерть (лат.). — (*Лукреций*, III, 1090–1091).

Qui possit vivus tibi te lugere peremotum.
Stansque iacentem[46].

И не будете желать жизни, о которой так сожалеете:

Nec sibi enim quisquam tum se vitamque requirit,
Nec desiderium nostri nos afficit ullum[47].

Страху смерти подобает быть ничтожнее, чем ничто, если существует что-нибудь ничтожнее, чем это последнее:

multo mortem minus ad nos esse putandum
Si minus esse potest quam quod nihil esse videmus[48].

Что вам до нее – и когда вы умерли, и когда живы? Когда живы – потому, что вы существуете; когда умерли – потому, что вас больше не существует.

Никто не умирает прежде своего часа. То время, что останется после вас, не более ваше, чем то, что протекало до вашего рождения; и ваше дело тут сторона:

Respice enim quam nil ad nos ante acta vetustas
Temporis aeterni fuerit[49].

Где бы ни окончилась ваша жизнь, там ей и конец. Мера жизни не в ее длительности, а в том, как вы использовали ее: иной прожил долго, да пожил мало, не мешкайте, пока пребываете здесь. Ваша воля, а не количество прожитых лет определяет продолжительность вашей жизни. Неужели вы думали, что никогда так и не доберетесь туда, куда идете, не останавливаясь? Да есть ли такая дорога, у которой не было бы конца? И если вы можете найти утешение в доброй компании, то не идет ли весь мир той же стезею, что вы?

Omnia te vita perfuncta sequentur[50].

---

[46] Неужели ты не знаешь, что после истинной смерти не будет второго тебя, который мог бы, живой, оплакивать тебя, умершего, стоя над лежащим (лат.). — (*Лукреций*, III, 855 сл.).

[47] И тогда никто не заботится ни о себе, ни о жизни... и у нас нет больше печали о себе (лат.). — (*Лукреций*, III, 919, 922).

[48] Нужно считать, что смерть для нас — нечто гораздо меньшее, — если только может быть меньшее, — чем то, что как видим, является ничем (лат.). — (*Лукреций*, III, 926–927).

[49] Ибо заметь, вечность минувших времен для нас совершеннейшее ничто (лат.). — (*Лукреций*, III, 972-973).

[50]...и, прожив свою жизнь, все последуют за тобой (лат.). — (*Лукреций*, III, 968).

Не начинает ли шататься все вокруг вас, едва пошатнетесь вы сами? Существует ли что-нибудь, что не старилось бы вместе с вами? Тысячи людей, тысячи животных, тысячи других существ умирают в то же мгновение, что и вы:

Nam nox nulla diem, neque noctem aurora secuta est,
Quae non audierit mistos vagitibus aegris
Ploratus, mortis cimites et funeris atri[51].

Что пользы пятиться перед тем, от чего вам все равно не уйти? Вы видели многих, кто умер в самое время, ибо избавился, благодаря этому, от великих несчастий. Но видели ли вы хоть кого-нибудь, кому бы смерть причинила их? Не очень-то умно осуждать то, что не испытано вами, ни на себе, ни на другом. Почему же ты жалуешься и на меня, и на свою участь? Разве мы несправедливы к тебе? Кому же надлежит управлять: нам ли тобою или тебе нами? Еще до завершения сроков твоих, жизнь твоя уже завершилась. Маленький человечек такой же цельный человек, как и большой.

Ни людей, ни жизнь человеческую не измерить локтями. Хирон отверг для себя бессмертие, узнав от Сатурна, своего отца, бога бесконечного времени, каковы свойства этого бессмертия[52]. Вдумайтесь хорошенько в то, что называют вечной жизнью, и вы поймете, насколько она была бы для человека более тягостной и нестерпимой, чем та, что я даровала ему. Если бы у вас не было смерти, вы без конца осыпали б меня проклятиями за то, что я вас лишила ее. Я сознательно подмешала к ней чуточку горечи, дабы, принимая во внимание доступность ее, воспрепятствовать вам слишком жадно и безрассудно устремляться навстречу ей. Чтобы привить вам ту умеренность, которой я от вас требую, а именно, чтобы вы не отвращались от жизни и вместе с тем не бежали от смерти, я сделала и ту и другую наполовину сладостными и наполовину скорбными.

Я внушила Фалесу, первому из ваших мудрецов, ту мысль, что жить и умирать — это одно и то же. И когда кто-то спросил его, почему же, в таком случае, он все-таки не умирает, он весьма мудро ответил: «Именно потому, что это одно и то же.

Вода, земля, воздух, огонь и другое, из чего сложено мое здание, суть в такой же мере орудия твоей жизни, как и орудия твоей смерти. К чему страшиться тебе последнего дня? Он лишь в такой же мере способствует твоей смерти, как и все прочие. По-

---

[51] Не было ни одной ночи, сменившей собой день, ни одной зари, сменившей ночь, которым не пришлось бы услышать смешанные с жалобным плачем малых детей стенания, этих спутников смерти и горестных похорон (лат.). — (*Лукреций,* II, 578 сл.).

[52] Кентавр Хирон, воспитавший Геркулеса и позднее Ахилла, был сыном Крона и нимфы Филлиры. Раненный отравленной стрелой, он стал молить богов о ниспослании ему смерти; тогда Зевс сжалился над ним и переселил его на небо; так возникло созвездие Стрельца (греко-римск. мифол.).

следний шаг не есть причина усталости, он лишь дает ее почувствовать. Все дни твоей жизни ведут тебя к смерти; последний только подводит к ней».

Таковы благие наставления нашей родительницы-природы. Я часто задумывался над тем, почему смерть на войне — все равно, касается ли это нас самих или кого-либо иного, — кажется нам несравненно менее страшной, чем у себя дома; в противном случае, армия состояла бы из одних плакс да врачей; и еще: почему, несмотря на то, что смерть везде и всюду все та же, крестьяне и люди низкого звания относятся к ней много проще, чем все остальные? Я полагаю, что тут дело в печальных лицах и устрашающей обстановке, среди которых мы ее видим и которые порождают в нас страх еще больший, чем сама смерть. Какая новая, совсем необычная картина: стоны и рыдания матери, жены, детей, растерянные и смущенные посетители, услуги многочисленной челяди, их заплаканные и бледные лица, комната, в которую не допускается дневной свет, зажженные свечи, врачи и священники у вашего изголовья! Короче говоря, вокруг нас ничего, кроме испуга и ужаса. Мы уже заживо облачены в саван и преданы погребению. Дети боятся своих новых приятелей, когда видят их в маске, — то же происходит и с нами. Нужно сорвать эту маску как с вещей, так, тем более, с человека, и когда она будет сорвана, мы обнаружим под ней ту же самую смерть, которую незадолго перед этим наш старый камердинер или служанка претерпели без всякого страха. Благостна смерть, не давшая времени для этих пышных приготовлений.



Фрэнсис Бэкон

Как-то раз Бэкон написал эссе, в котором размышлял о тяжелом уделе человека, облеченного высокой должностью. Всего через шесть лет ему самому досталась самая высокая должность во всем королевстве (нельзя сказать, чтобы он к этому не стремился).

В своих сочинениях Бэкон категорически высказывался против лихоимства. Ближе к концу жизни во взяточничестве обвинили его самого, и это положило конец его чиновничьей карьере (большинство современных историков считают, что обвинения были несправедливы, а все дело — политически сфабриковано).

Иногда иронические коллизии бэконовской биографии принимали по-настоящему зловещий вид. Долгое время ему покровительствовал граф Эссекс. Однажды Эссекса обвинили в заговоре против короны, а Бэкона назначили в комиссию по расследованию дела — правда, в то время эти двое уже не поддерживали отношений. По итогам расследования был вынесен обвинительный приговор и Эссекса обезглавили.

Иронией отмечена сама смерть Бэкона. В «Новом органоне», демонстрируя возможности своего метода, он блестяще проанализировал природу тепла, открыл связь между теплом и движением. Но для него самого это знание не стало силой: Бэкона убил холод.

Кто он был такой? Циничный политик, не избегавший сомнительных решений, когда они обещали карьерный рост? Лицемерный писатель, отстаивавший принципы, которых в собственных делах он не придерживался? Или, может быть, трагический персонаж, тайно страдавший от того, какие поступки ему порой приходилось совершать, занимаясь делами государства, совсем непохожего на то, которое он изобразил в своем утопическом творчестве? Трудно сказать наверняка. Однако после его смерти все коллизии его жизни постепенно отошли на второй план, заслоненные самым большим противоречием. Со временем его метод стал символом тех преобразований в истории западного мира, которые практически полностью уничтожили авторитет религии. Но это был метод, придуманный набожным христианином с единственной целью: помочь человечеству преодолеть последствия грехопадения и приблизить царство Божие. И это противоречие, пожалуй, трагическое.

Даниил Аронсон

О смерти*

Люди страшатся смерти, как малые дети потемок; и как у детей этот врожденный страх усиливается сказками, так же точно и страх смерти. Конечно, мысль о смерти как каре за грехи и переходе в иной мир благочестива. Но боязнь ее как неизбежной дани природе есть слабость. Да и в благочестивые о ней размышления примешивается порой доля суетности и суеверия. В иных монашеских сочинениях о смертных муках нам напоминают, какова боль, ощущаемая человеком, если терзать хотя бы кончик пальца его, и каковы, следовательно, должны быть муки смерти, когда разрушается все тело. А между

---

*Англ.: "Of Death". Своим сочинениям, изданным в виде книг в 1597, 1612 и 1625, Фрэнсис Бэкон впервые в английской литературе дал название *essays*. Издавая эти сборники своих эссе, он каждый раз увеличивал их количество: последнее прижизненное издание включало 58 текстов, посвященных самым разным темам и понятиям. Эссе «О смерти», «О высокой должности» и «О мнимой мудрости» были впервые опубликованы во 2-м, вышедшем как самостоятельная книга издании эссе Бэкона в 1612 г. «Опыты и наставления нравственные и политические» (The Essays or Counsels civil and Moral. London. No. 2, 8, 20); впоследствии в несколько видоизмененном виде — в 3-м, расширенном издании 1625 г. (No. 2, 11, 26) и в латиноязычном, подготовленном или самим Бэконом, или под его руководством издании 1638 г. Данные эссе создавались после 1597 г., когда Бэкон впервые опубликовал подборку из 10-ти кратких эссе (Essayes. London) в одном томе с «Религиозными размышлениями» (Religious Meditations) и «Фигурами убеждения и разубеждения» (Place of Persuasion and Disuasion). Поскольку версия 1597 г. переиздавалась несколько раз без изменения состава эссе до ок. 1606 г., можно предположить, что до 1606 г. тексты «О смерти», «О высокой должности» и «О мнимой мудрости» не были еще окончательно завершены.

Некоторые исследователи рассматривают эссе Бэкона как форму автобиографии: работа над ними хронологически «накладывается» на период его максимальной жизненной и творческой активности, а каждая из последующих редакций расширяется как за счет осмысления нового жизненного опыта, так и за счет результатов научных и философских изысканий Бэкона. Первое издание 1597 г., опубликованное Бэконом в возрасте 36 лет, выстраивается тематически вокруг сюжетов, интересных в первую очередь студенту и молодому джентльмену в его частной жизни (начинается с эссе «О занятиях науками»). Лишь два последних текста в этом издании («О партиях» и «О переговорах») имеют отношение к политической деятельности, но они кратки и не завершены. В издании 1612 г. на первое место выходит «О религии» (в окончательной версии 1625 г. с измененным содержанием «О единой религии»), которая рассматривается с позиции государственного деятеля, как одна из животрепещущих политических тем современности. Издание 1625 г. тогда уже 64-летнего Бэкон начинает с рассуждений «Об истине» и «О смерти».

Подзаголовок 2-го издания свидетельствует о том, что Бэкон рассматривал свои эссе как советы практического и моралистического толка, сформулированные на основе прагматического анализа конкретных жизненных ситуаций и проблем. Рассуждения Бэкона трезвы и практичны, им чужда Монтеневская самоуглубленность и скептицизм; отдельные эссе во 2-м и 3-м изданиях по форме изложения больше напоминают научные трактаты. Два эссе — «О высокой должности» и «О смерти» тематически перекликаются с двумя эссе Монтеня («О стеснительности высокого положения» и «О том, что философствовать — это значит учиться умирать»).

Эссе «О смерти» публикуется в переводе З.Е. Александровой по изданию: *Бэкон Ф.* Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1978. С. 356–357. (Философское наследие).

тем смерть зачастую менее мучительна, чем повреждение одного члена, ибо самые важные для жизни органы не есть самые чувствительные. "Pompa mortis magis terret quam mors ipsa[1]" — слова эти заключают в себе и философскую и житейскую истину. Стоны, судороги, мертвенный лик, слезы друзей, траур, погребение и прочее — вот отчего смерть предстает ужасной.

Заметьте, что нет в душе человека такой даже самой слабой страсти, которая не побеждала бы страха смерти; а значит, смерть не может быть столь уж страшным врагом, раз есть у человека целая рать, способная ее одолеть. Месть торжествует над смертью; любовь ее презирает; честь призывает ее; горе ищет в ней прибежища; страх предвосхищает ее. А когда убил себя император Отон, жалость — это слабейшее из чувств — многих побудила искать смерти из сочувствия императору и в знак верности. Сюда же Сенека прибавляет еще прихотливость и пресыщение: "Cogita quamdiu eadem feceris, mori velle non tantum fortis, aut miser, sed etiam fastidiosus potest"[2].

Ведь человек бывает готов умереть, не будучи ни храбрецом, ни несчастливцем, оттого только, что ему наскучит однообразие. Заметьте и то, как мало действует приближение смерти на сильных духом, ибо каждый из них до конца остается самим собой. Цезарь Август умер с любезностью на устах: "Livia, conjugii nostri memor, vive et vale!"[3]; Тиберий — продолжая лукавить; как говорит Тацит: "Jam Tiberium vires, et corpus, non dissimulatio, deserebant"[4]; Веспасиан — с шуткой, сидя на стульчаке: "Ut puto deus fio"[5]; Гальба — с изречением, подставляя шею убийце: "Feri, si ex re sit populi Romani"[6]; Септимий Север — впопыхах: «Adeste, si quid mihi restat agendum"[7]. И так далее.

Стоики, несомненно, уделяли смерти чрезмерно много внимания и пышными к ней приготовлениями делали ее еще более устрашающей. Мне же более по душе тот, "qui finem vitae extremum inter munera ponat naturae"[8]. Умереть столь же естественно, как и родиться; а для младенца второе, быть может, не

---

[1] «Атрибуты смерти устрашают сильнее самой смерти» (*Сенека.* Письма, III, 3).

[2] «Подумай, как долго делал ты одно и то же; желать смерти может не только мужественный или несчастный, но также и пресытившийся» (см. *Сенека.* Письма, X, 1).

[3] «Ливия, помни, как жили мы вместе; живи и прощай!» (*Светоний.* Жизнь двенадцати Цезарей (Божественный Август, 99)).

[4] «Уже Тиберия покидали телесные, покидали жизненные силы, но все еще не покидало притворство» (*Тацит.* Анналы, VI, 50).

[5] «Кажется, я становлюсь богом» (*Светоний.* Жизнь двенадцати Цезарей (Божественный Веспасиан, 23)).

[6] «Рази, если так нужно римскому народу» (*Тацит.* История, I, IU).

[7] «Помогите, если мне еще остается что-либо сделать» (*Дион 1Кассий.* Римская история, LXXVI, 17).

[8] «Что почитает за дар природы предел своей жизни» (*Ювенал.* Сатиры, X, 358).

менее болезненно, чем первое. Кто умирает за важным делом — подобен раненному в жарком бою, поначалу едва ощущающему боль. Поэтому, кто поглощен благими помыслами, тот поистине избавлен от мук смерти. Но всего слаще, поверьте, звучит гимн "Nunc dimittis"[9], когда человек достиг достойной цели и оправдал ожидания. У смерти есть еще то, что она открывает врата доброй славы и унимает завистников: "Extinctus amabitur idem"[10].

О высокой должности*

Высокая должность делает человека слугой трех господ: слугой государя или государства, слугой людской молвы и слугой своего дела; он уже не хозяин ни себе, ни своим поступкам, ни своему времени. Не странно ль стремиться к власти ценой свободы или к власти над людьми ценой власти над собою? Возвышение стоит трудов; а там одни тяготы влекут за собой другие, тягчайшие; возвышение требует порой унижения, а честь достается бесчестьем. На высоком месте нелегко устоять, но нет и пути назад, кроме падения или по крайней мере заката — а это печальное зрелище: "Cum non sis, qui fueris, non esse, cur velis vivere"[11]. Нет, люди не в силах уйти на покой, когда хотели бы; не уходят они и тогда, когда следует; уединение всем нестерпимо, даже старости и немощам, которые надо бы укрывать в тени; так, старики вечно сидят на пороге, хотя и предают этим свои седины на посмеяние.

Высоким особам, чтобы считать себя счастливыми, необходимо справляться о мнении других, ибо сами они не могут чувствовать счастья. Им надо думать о себе то, что думают о них другие, кто охотно оказался бы на их месте, и тогда они счастливы или слывут таковыми. Но втайне они, быть может, иного мнения; ведь они первыми узнают о своих горестях и последними — о своих ошибках. И всегда высокие особы — чужие самим себе; в сутолоке дел им недосуг поза-

---

* Англ.: "Of Great Place". Эссе публикуется в переводе З.Е. Александровой по изданию: *Бэкон Ф.* Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1978. С. 373–376. (Философское наследие).

[9] «Ныне отпускаешь» (Лук., 2, 29).

[10] «И после смерти его будут любить» (ср.: *Гораций*. Послания, 11,1).

[11] «Так как ты уже не тот, что был, у тебя нет причин быть привязанным к жизни» (*Цицерон*. Письма к близким, VII, 3).

ботиться о здоровье телесном или душевном: “Illi mors gravis incubat, qui notus nimis omnibus, ignotus moritur sibi”[12]. Высокая должность позволяет творить как добро, так и зло; в этом смысле она — проклятие, ибо, чтобы уберечься от зла, мало не хотеть его, надо еще и не мочь. Зато возможность делать добро есть подлинное и законное оправдание властолюбию, ибо добрые помыслы, конечно, угодны Богу, но людям от них не более проку, чем от сладостных снов, покуда помыслы не воплощены в дела; а это невозможно без высокого сана и власти, служащих удобной позицией. Заслуги и добрые дела есть цель наших трудов, а сознание таковых – венец нашего отдыха. Кто может, как господь Бог, созерцать свои творения, может и почить от трудов своих. “Et conversus deus, ut aspiceret opera, quae fecerunt manus suae, vidit quod omnia essent bona nimis”[13] — а там и отдохнул в день субботний.

В отправлении должности следуй лучшим образцам, ибо примеры стоят целого сборника прописей. А спустя немного, возьми за образец себя самого и со всей строгостью выясни, не лучше ли шло у тебя дело вначале. Не пренебрегай и примером тех, кто в той же должности выказал себя дурно — не для того, чтобы порочить их память и тем прибавлять себе заслуг, но чтобы знать, чего надлежит избегать. Итак, вводи улучшения без похвальбы и без поношения предшественников и прежних порядков; но возьми себе за правило не только следовать достойным примерам, а и самому создавать их. Возводи все установления к первооснове и старайся проследить, в чем и как подверглись они искажениям; но совета ищи и у старых времен и у новых: у старых заимствуй, что лучше, у новых — что пригоднее. По возможности будь последователен, дабы люди заранее знали, чего ожидать; но не будь чересчур самонадеян и своеволен и разъясняй свое поведение, если отступаешь от обычных своих правил. Блюди подобающие тебе права, но не взывай при этом к законам; лучше утвердиться в своем праве молча и de facto, нежели заявлять о нем громко и вызывающе. Блюди также права своих подчиненных и считай за большую честь руководить в главном, нежели вмешиваться во все. Привлекай помощников и советников и не гони за докучливость тех, кто осведомляет тебя, но, напротив, встречай их приветливо.

Власть имущим присущи четыре главных порока: промедления, подкупность, грубость в обхождении и податливость. Чтобы не было промедлений, облегчи к себе доступ; держись назначенных сроков; не откладывай повсед-

[12] «Смерть страшна, тяжела тому, кто, хорошо известный всем, сам до смерти не знал себя» (*Сенека*. Тиэст, 470–472).

[13] «И обернулся бог, чтобы взглянуть на дела, которые совершили руки его, и увидел, что все это очень хорошо» (см.: Быт. 1:31).

невных дел и без крайней нужды не берись за несколько дел сразу. Чтобы не было подкупов, свяжи не только руки берущие — т. е. свои и слуг своих, но также и руки дающие — своих просителей. Для первого надо лишь быть неподкупным, для второго же — открыто о том заявлять и клеймить лихоимство. Избегай не только проступка, но и подозрения. Кто переменчив и меняется без видимой причины, может быть заподозрен в подкупности. Поэтому всякую перемену во мнениях или образе действий провозглашай открыто, вместе с причинами, к ней побудившими, но не вздумай утаивать. Доверенный слуга или любимец, если по видимости ничем не заслуживает доверия, всеми считается обычно за пособника в тайном лихоимстве. Что касается грубого обхождения, то это ненужный повод к недовольству. Строгость рождает страх, но грубость рождает ненависть. От властей и порицание должно быть степенным, а не оскорбительным. Что до податливости, то она хуже лихоимства; ибо взятки берут лишь от случая к случаю, а кто поддается назойливости или пустой лести, того никогда не оставляют в покое. Как говорит Соломон: «Быть лицеприятным — нехорошо: такой человек и за кусок хлеба предаст истину»[14].

Справедлива древняя поговорка: «Место кажет человека». Только одних оно кажет в хорошем виде, а других — в плохом. "Omnium consensu capax imperii, nisi imperasset"[15], — сказал Тацит о Гальбе; но о Веспасиане он говорит: "Solus imperantium, Vespasianus mutatus in melius"[16]. Правда, в первом случае речь идет о способностях; во втором — о нраве и обхождении. Кого почести изменяют к лучшему, тот наверняка по природе великодушен. Ибо почести подобают — или должны подобать — именно добродетели; и как в природе все движется стремительно к своему месту и спокойно — по достижении его, так и добродетель стремительна, когда одержима честолюбием, и умиротворяется, когда облечена властью. На большую высоту всегда восходят не прямо, но по винтовой лестнице; и если имеются партии, то при восхождении нужно искать опоры, а взойдя на вершину — равновесия. К памяти предшественника будь справедлив и почтителен, ибо иначе этот долг наверняка отдадут ему после тебя. К соратникам имей уважение; лучше призвать их, когда они того не ждут, чем обойти, когда они надеются быть призванными. В личных беседах с просителями не следует слишком помнить о своем сане или напоминать о нем; но пусть лучше о тебе говорят: «Когда он в должности, он совсем другой человек».

---

[14] Пр. 28:21.

[15] «Все считали его способным стать императором, пока он им не стал» (*Тацит*. История, I, 49).

[16] «Единственный, кто, ставши принцепсом, изменился к лучшему» (*Тацит*. История, I, 50).

О мнимой мудрости*

Существовало мнение, что французы на самом деле мудрее, чем они кажутся, а испанцы кажутся более мудрыми, чем они есть на самом деле. Не знаю, насколько это может быть справедливо в отношении народов, но, безусловно, это справедливо в отношении людей. Ведь как говорит апостол о притворно благочестивых людях: «Имеющие вид благочестия, от силы же его отрекшиеся»[17], так, конечно, существуют такие, кто, не имея от мудрости и способностей ничего или почти ничего, сохраняют при этом самый торжественный вид, "magno conatu nugas"[18].

Людям трезвым смешно наблюдать, к каким уловкам прибегают эти формалисты и какие используют увеличительные стекла, чтобы выдать плоскую поверхность за тело, имеющее объем и глубину; все это достойно сатирического осмеяния. Некоторые настолько скрытны и сдержанны, что будут показывать свои товары (т. е. то, чем богаты) только при тусклом освещении и всегда сделают вид, будто они что-то удерживают про себя; и даже когда они сами знают, что говорят о вещах, в которых хорошенько не разбираются, тем не менее у других людей они создают такое впечатление, будто знают и то, о чем не могут говорить. Некоторые помогают себе мимикой и жестами и мудры при помощи знаков; так, Цицерон говорит о Пизоне, что когда тот отвечал ему, то поднял одну бровь высоко на лоб, а вторую опустил до подбородка: "Respondes, altero ad frontem sublato, altero ad mentum depresso supercilio; crudelitatem tibi non placere"[19].

Некоторые думают подтвердить свои знания, произнося внушительные слова тоном, не допускающим возражения, а затем продолжают говорить, как будто бы уже принято и одобрено то, чего они не могут доказать. Другие, если что-либо находится вне пределов досягаемости их разума, притворяются, что презирают это или не обращают на него внимания как на несущественное или курьезное, и тем самым выдают свое невежество за некую рассудительность. Есть и такие, которые всегда с чем-либо не согласны и обычно, изумив людей какой-либо тонкостью, избегают существа дела, закрывая вопрос; о

---

* Англ.: "Of Seeming Wise". Эссе публикуется в переводе Е.С. Лагутина по изданию: *Бэкон Ф.* Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1978. С. 405–408. (Философское наследие).

[17] Иер. 6:16.

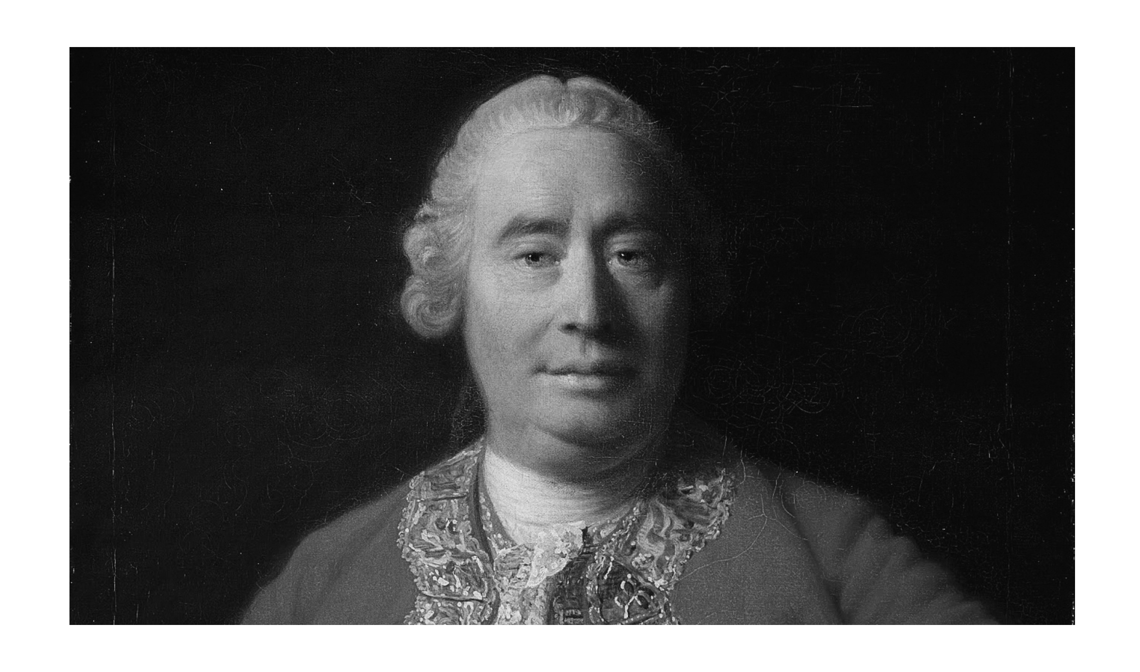
[18] 2Тим. 3:5. «Из пустяка делаешь великое дело» (*Теренций.* Самоистязатель, III, 5, 8).

[19] «Отвечаешь, одну бровь задирая на лоб, а другую опуская до самого подбородка; но свирепость тебе не идет» (*Цицерон.* Против Пизона, VI).

таких людях А. Геллий сказал: "Hominem delirum, qui verborum minutiis rerum frangit pondera"[20]. Платон в своем «Протагоре» также с презрением выводит человека такого рода в образе Продика и заставляет его произнести речь, от начала и до конца состоящую из надуманных дистинкций. Обычно такие люди во всех обсуждениях легко занимают позицию отрицания и пытаются завоевать доверие возражениями и предсказаниями трудностей: ибо, когда предложения отвергаются, на этом все и кончается; но, если они принимаются, это означает новые усилия; этот ложный вид мудрости является проклятием для дела. Словом, ни один разоряющийся торговец или скрытый банкрот не прибегает к стольким ухищрениям, чтобы поддержать веру в свое богатство, как эти пустые люди, чтобы поддержать доверие к своим способностям. Люди мнимой мудрости могут ухитриться создать о себе мнение; однако пусть никто не берет их на службу, ибо, конечно, для дела лучше взять человека в чем-то глупого, чем такого рода претенциозного формалиста.

---

[20] «Глупец, который легковесностью слов разрушает весомость вещей». Это высказывание, которое Бэкон приписывает Авлу Геллию, имеется у Квинтилиана (см.: «Наставления оратору», X, 1).



Дэвид Юм

Эссе, можно сказать, подобно жизни: ведь оно устроено как эксперимент, обладает формой, но сама эта форма индивидуальна, и никакой наблюдатель не способен предвидеть по началу, чем всё закончится. Преисполненный грандиозными амбициями молодости Юм начал авторскую жизнь с исполинского «трактата». Наградой ему стало игнорирование и отвержение, хотя его «Трактату о человеческой природе» и было предназначено в дальнейшем стать образцом скептического разума. В силу этих обстоятельств автор принялся за написание «истории» и за написание «эссе», в результате чего обрел литературную славу как мастер изысканного языка и мудрый судья человеческой природы. Он не отказался от скептицизма, но ограничил его предмет способностью разума достигать твердого знания. Его «Опыты», так же, как и «История Англии», не подвергали сомнению его и его круга твердое знание того, к обретению какого опыта социальной жизни ведут их желания и страсти человеческой природы. Успех этих произведений принес финансовую независимость. Юм возмущал современников своим отказом описывать христианскую веру как основу моральной жизни. Он отрицал эту связь и на основе здравого смысла, и по сути дела. Тот факт, что благодаря таланту своего пера и способности общения он вошел в приличные, даже аристократические круги, стало оскорблением для приверженцев и англиканской и шотландской церкви. Их разногласие достигло критической точки (подошло к развязке) в конце его жизни, в заключении личного «эссе» Юма. Восемнадцатый век, как говорили, был веком «состязательного умирания», не в последнюю очередь среди философов. Юм умирал медленно, в возрасте 65-ти лет, по-видимому, от рака кишечника. Назойливо любопытствующая публика, включая вечно любознательного и глубоко консервативного Джеймса Босуэлла, стремилась побеседовать с умирающим Юмом дабы узнать, приведет ли страх смерти и смертности к обращению к вере на смертном одре. Адам Смит, большой друг Юма, ответил на это представлением публике философа до самого мучительного конца остающимся верным своим убеждениям и сохраняющим любезность в качестве друга и собеседника. Юм умер в воскресенье 25 августа 1776 года. Смит всей силой своего слога дал понять, что юмовское жизненное «эссе» сохранило свою форму до самого конца, не сделав никаких уступок религии. Жизнь и смерть Юма свидетельствовали о безусловной возможности для философа быть одновременно и атеистом и добродетельным. В смерти Юм достиг такой убедительной ясности, которую не могут достичь никакие произведения, основывающиеся на логике. И закончил Смит словами: «И сия веселость характера, столь привлекательная в обществе, но часто неразлучная с ветреностью и поверхностностью, соединена была в нем с взыскательностью, обширной ученостью, величайшей глубиной мысли и многосторонностью. В общем, я всегда, и когда он был жив и после его смерти, считал, что он настолько приблизился к идее совершенно мудрого и добродетельного человека, насколько, вероятно, могла бы позволить слабость человеческой природы».

Роджер Смит

О моральных предрассудках*

III.II.1.

В последнее время среди нас появилось множество людей, которые стремятся отличиться, высмеивая все, что до сих пор казалось священным и достойным почитания в глазах человечества. Разум, умеренность, честь, дружба, брак — неизменные предметы их безвкусных насмешек. Даже общественный дух и уважение к нашей стране они считают химеричными, вымышленными. Если бы планы этих анти-реформаторов осуществились, все общественные связи непременно оказались бы разрушенными, что открыло бы дорогу разнузданному веселью. Дружков по пьяным утехам надо будет предпочитать другу или брату, безудержное мотовство надо будет поддерживать за счет всего ценного с общественной или частной точки зрения. Люди будут питать так мало уважения ко всему, кроме себя самых, что в конце концов свободное формирование правительства должно будет стать для человечества абсолютно неосуществимым, оно выродится в одну универсальную систему мошенничества и коррупции.

III.II.2.

Существует и другой нрав (humour), который можно наблюдать у некоторых считающих себя мудрыми, и который, если и не является настолько вредным, как вышеупомянутый пустой и грубый нрав, однако оказывает губительное воздействие на тех, кто получает от него удовольствие. Я имею в виду то серьезное философское стремление к совершенству, которое под предлогом исправления предрассудков и ошибок разрушает самые привлекательные сердечные чувства, все самые полезные склонности и инстинкты, которые

---

*Собрания эссе Юма многократно издавались при его жизни и были чрезвычайно популярны. Каждое издание он тщательно готовил, менял структуру, содержание томов, их названия, публиковал новые эссе, пересматривал и исправлял уже опубликованные. Ни одно собрание, включая посмертное 1777 г., не выходило без существенных коррекций Юма. Эссе «О моральных предрассудках» впервые было опубликовано только в издании: *Hume D.* Essays, Moral and Political. In 2 Vols.Vol. 2. Edinburgh: R. Fleming, A. Alison for A. Kincaid, 1742.

Перевод сделан О.В. Артемьевой по изданию: *Hume D.* Essays Moral, Political, and Literary / Ed. and with a Forward, Notes and Glossary by E.F. Miller. Revised edition. Indianapolis: Liberty Fund, 1987. P. 538–544.

могут управлять человеческой природой. Таким безрассудством среди древних славились стоики, и я бы хотел, чтобы некоторые более почитаемые фигуры современности не подражали им в этом беззаветно. Добродетельные и нежные чувства (sentiments), или предрассудки, если вам угодно, чрезвычайно страдали от таких размышлений, между тем, мрачная гордость или презрение к человечеству заняли их место, и их чтили как величайшую мудрость, хотя на самом деле они были самым вопиющим безрассудством по сравнению со всеми другими. Статилий, которого Брут подстрекал стать одним из участников той благородной банды, которая нанесла божественный удар ради свободы Рима, отказался присоединиться к ним, сказав, что все люди безрассудны или безумны и не заслуживают того, чтобы мудрый человек беспокоился о них[1].

III.II.3.

Мой ученый читатель легко вспомнит причину отказа древнего философа примириться с братом, домогавшимся его дружбы. Он был слишком философом, чтобы считать, что связь, обусловленная происхождением от одного и того же родителя, должна как-либо влиять на рассудительный ум, и выразил свое чувство так, что я не считаю приличным это повторить[2]. Когда твой друг в беде, говорит Эпиктет, ты можешь изобразить сочувствие к нему, если это принесет ему облегчение, но не позволяй состраданию проникнуть в свое сердце, или потревожить ту безмятежность, которая и есть совершенство мудрости[3]. Друзья спросили Диогена, когда он болел, что следует с ним сделать после смерти. Он ответил: «Да бросьте меня в поля». «Как! На съедение зверям и стервятникам?». «Отнюдь! — ответил Диоген. – Положите рядом со мной палку, я буду их отгонять» — «Как же? Разве ты их почувствуешь?» — «А коли не почувствую, то какое мне дело до самых грызучих зверей?» Я не знаю ни

---

[1] См.: *Плутарх*. Сравнительные жизнеописания [Брут. XII]: в 3 т. Т. 3. М.: Наука, 1964. С. 319. Согласно объяснению Плутарха, Брут скрывал заговор против Цезаря от своего друга эпикурейца Статилия, поскольку ранее, когда он незаметно в обсуждении подверг его проверке, Статилий ответил так, как описал Юм.

[2] Миллеру (E.F. Miller) не удалось установить этого древнего философа и источник этой истории Юма.

[3] Эпиктет говорит: «Всякий раз, когда ты увидишь, что кто-то плачет в печали от того ли, что сын его на чужбине, либо от того, что он потерял свое имущество, не дай своему воображению увлечь тебя и не думай, что этого человека извне постигли беды, но пусть у тебя будет наготове мысль: "этого человека угнетает не происходящее — ибо других оно не угнетает, — а его собственное мнение о происходящем". Однако не сочти за труд поговорить с ним и, если так случится, поплакать вместе с ним. Остерегайся, однако, плакать в своей душе» (См.: *Эпиктет*. Энхиридион (Краткое руководство к нравственной жизни); *Симпликий*. Комментарий на «Энхиридион» Эпиктета / пер., ст., коммент. А.Я. Тыжова. СПб.: Владимир Даль, 2012. С. 62).

одного высказывания этого философа, которое бы яснее продемонстрировало как живость, так и свирепость его характера[4].

III.II.4.

Как отличаются от всего этого те максимы, которым в своем поведении следовал Евгений! В юности он неутомимо посвящал себя изучению философии и ничто не могло отвлечь его, кроме случаев, когда предоставлялась возможность служить друзьям или доставлять удовольствие какому-либо достойному человеку. Когда ему было около тридцати, он решил отказаться от свободной жизни холостяка (в противном случае он бы остался им навсегда), принимая во внимание, что представлял последнюю ветвь древнего рода, которая прервалась бы, если бы он умер бездетным. В качестве супруги он выбрал добродетельную и прекрасную Эмиру, которая на протяжении многих лет была отрадой его жизни, подарила ему несколько детей и, спустя время, умерла. Ничто не могло дать ему поддержку в таком тяжелом горе, кроме утешения, которое он получал от молодых членов своей семьи, которые теперь, после кончины их матери, стали ему еще дороже. В особенности одна дочь была его любимицей, тайной радостью его души, поскольку ее черты, ее выражение лица, ее голос каждый момент служили нежным напоминанием о супруге и наполняли его глаза слезами. Он скрывал свою пристрастность, насколько это было возможно, и никто, кроме его ближайших друзей, не знал о ней. Им он открывал всю свою нежность, и он не держался нарочито за философию, чтобы давать [нежности] имя слабости. Друзья знали, что он все еще отмечает день рождение Эмиры слезами и более сладостным и нежным воспоминанием о былых удовольствиях, как, пока она была жива, отмечал его радостью и весельем. Друзья знали, что он очень бережно хранит ее портрет, у него есть также одна ее миниатюра, которую он всегда носит на груди, а его последняя воля предписывает, чтобы в какой части мира ему бы не пришлось умереть, тело его должно быть перевезено и захоронено в ее могиле, и что над ними должен

---

[4] Диоген Синопский (400?–325?) до н.э.) — основатель кинической школы в философии, согласно которой счастье следует искать в аскетичной жизни, предполагающей удовлетворение минимальных естественных потребностей и презрение к вещам, которые обычно считают желательными. Юм следует описанию спасения Диогена в «Тускуланских беседах» Цицерона (См.: Цицерон. Тускуланские беседы / Пер. с лат. М. Гаспарова. М.: РИПОЛ классик, 2017. С. 89–90).

быть воздвигнут памятник, а их взаимная любовь и счастье должны быть воспеты в эпитафии, которую он сам составил для этой цели[5].

III.II.5.

Несколько лет назад я получил письмо от путешествующего за границей друга. Это письмо я должен обнародовать здесь. Оно содержало, как я считаю, выдающееся проявление философского духа и может служить в качестве примера, показывающего, что не следует отходить от принятых максим поведения в благородном стремлении к счастью или совершенству. Меня убедили тогда, что история реальна.

III.II.6.

Париж, 2 августа, 1737

Сэр, я знаю, что вы больше интересуетесь рассказами людей, чем зданиями, и больше хотите узнать о личной истории, нежели о публичных сделках. По этой причине, я думаю, история, о которой все говорят в этом городе, не будет в ваших глазах выглядеть неподобающей забавой.

III.II.7.

Молодая, благородного происхождения и состоятельная дама, полностью предоставленная сама себе, долго упорствовала в решении вести одинокую жизнь несмотря на то, что ей было сделано несколько выгодных предложений. Она была настроена непреклонно следовать своему решению, наблюдая среди своих знакомых много несчастливых браков и выслушивая жалобы своих подруг на деспотизм, непостоянство, ревность или равнодушие мужей. Поскольку она была женщиной сильного духа и необычного образа мысли, для

[5] Миллеру не удалось установить личность реального или вымышленного Евгения, жизнь которого соответствовала бы этим подробностям. История, как и сопровождающее ее письмо, вероятно, были придуманы Юмом. Таким образом, Евгений (дословно «благородный», «хорошее расположение духа», «хорошая склонность», или «хороший характер) может олицетворять философскую жизнь, в которой надлежащим образом сочетаются сердечные чувства. Джозеф Аддисон использует имя Евгений для одного из участников в «Диалогах о полезности древних медалей» («Dialogues upon the Usefulness of Ancient Medals», 1721), и Лоренс Стерн позднее даст это имя персонажу своего романа «Жизнь и мнения Тристрама Шенди, джентльмена» («The Life and Opinions of Tristram Shandy, Gentleman», 1760–1767).

нее не было никакой трудности в том, чтобы сформулировать это решение и следовать ему, у нее не было оснований сомневаться в том, что под влиянием искушения может от него отступить. Однако она очень хотела иметь сына, образование которого была намерена сделать главным делом своей жизни, тем самым она уступила тем другим страстям, от которых твердо решила навсегда отказаться. Она так существенно расширила границы своей философии, что не увидела противоречия между этим желанием и своим прежним решением. Она огляделась по сторонам с величайшим вниманием с целью найти среди своих знакомых мужчин одного, характер и личность которого понравились бы ей, но никто ее не удовлетворял. Наконец, однажды вечером в театре она видит в партере молодого человека с очень привлекательным лицом и скромными манерами и чувствует такую к нему расположенность, что у нее появляются надежды на то, что именно он и есть тот человек, которого она так долго тщетно искала. Она тут же посылает к нему слугу, желая видеть его у себя утром. Молодой человек был в восторге и не мог сдерживать своего удовольствия, получив признание от дамы такой выдающейся красоты, репутации и достоинства. Поэтому он был очень разочарован, когда встретил женщину, которая не дозволяла ему никаких вольностей и при всем своем любезном поведении, властно ограничила общение рамками рационального рассуждения и беседы. Однако, похоже, она была готова к дружбе с ним и говорила, что его компания всегда будет для нее желанна, когда у нее найдется свободный час. Его не надо было долго уговаривать возобновить свои визиты, поскольку, сраженный ее остроумием и красотой, он был бы несчастлив, будучи лишенным ее компании. Каждый разговор только еще сильнее воспламенял его страсть и давал ему повод восхищаться ее личностью и пониманием, а также радоваться своей собственной счастливой судьбе. Вместе с тем, он тревожился, думая о неравенстве их происхождения и состояния, он не испытывал облегчения, даже когда размышлял о том, каким необычным образом началось их знакомство. Тем временем наша героиня-философ убедилась, что человеческие качества ее возлюбленного не опровергают его физиогномику, поэтому рассудив, что у нее не будет других возможностей для последующего испытания, она воспользовалась подходящим случаем, чтобы сообщить ему о своем намерении. Их связь продолжалась какое-то время, наконец, ее мечты осуществились и она стала матерью мальчика, который должен был стать объектом ее будущей любви и заботы. Она с радостью продолжила бы дружбу с его отцом, однако считая его слишком страстным любовником, чтобы оставаться другом, была вынуждена подавить свои желания. Она посылает ему письмо, в которое вкладывает гарантию ежегодной выплаты в тысячу крон, одновременно требуя, чтобы он никогда больше ее не видел и забыл,

если возможно, обо всех прошлых радостях и близких отношениях. Он был потрясен этим письмом и, тщетно пытаясь применить все свое искусство, чтобы постепенно изменить решение женщины, наконец задумал использовать ее слабость. Он возбуждает против нее иск в парламенте Парижа, заявляет права на сына, на его образование — такое, какое он посчитает нужным, в соответствии с обычными принципами закона в таких случаях. Она, с другой стороны, ссылается на их прямое соглашение перед сделкой — на то, что он отказался от всех притязаний на любого потомка, который может появиться в результате их отношений. До сих пор неизвестно, какое решение принял парламент в таком необычном случае, озадачившим как всех юристов, так и философов. Как только они найдут какой-либо выход, я сообщу вам об этом и воспользуюсь любой возможностью подписаться, как это я делаю сейчас.

Сэр,
Ваш покорный слуга

О наглости и скромности*

III.IV.1.

Я считаю, что расхожие жалобы на Провидение не обоснованы и что причинами счастливой или несчастной судьбы людей в большей степени, чем обычно считают, являются их хорошие или плохие качества. Несомненно, существуют противоположные примеры и их предостаточно, но не так много по сравнению с имеющимися у нас примерами правильного распределения благополучия и невзгод. По-другому и не может быть с точки зрения общего хода человеческих дел. Обладание благожелательным нравом и любовь к другим почти неизменно становятся причиной любви и уважения, которые являются главным условием жизни и содействуют любому предприятию и начинанию, помимо удовлетворения, которое непосредственно ими порождается. Так же обстоит дело и с другими добродетелями. Благополучие естественным образом, хотя

и необязательно, соединено с добродетелью и достоинством, и подобным же образом несчастья — с пороком и глупостью.

III.IV.2.

Однако, я должен признать, что это правило допускает исключение в отношении одного морального качества, и что в *скромности* заключена естественная тенденция скрывать таланты человека, в то время как *наглость* выставляет их в наивысшей степени и является единственной причиной, по которой многие преуспели в мире несмотря на неблагоприятные обстоятельства, связанные с низким происхождением и достоинством. Инертность и несостоятельность настолько присущи человечеству, что люди склонны принимать человека за того, за кого он хочет себя выдать, и видеть в его самонадеянном апломбе доказательства того достоинства, которое он присвоил себе. Подобающая уверенность кажется естественным спутником добродетели и мало кто может отличить ее от наглости. С другой стороны, неуверенность, будучи естественным следствием порока и глупости, навлекла позор на скромность, которая внешне немного на нее похожа.

III.IV.3.

Поскольку наглость, в действительности являющаяся пороком, влияет на судьбу человека так же, как если бы она была добродетелью, мы можем заметить и то, что ее трудно опознать и в этом отношении отличить от всех других пороков, которые мы легко обретаем и умножаем, потакая им. Многие люди, понимая, что скромность чрезвычайно вредит их судьбе, решили быть наглыми и храбрятся. Однако, можно наблюдать, что эта попытка редко удается и такие люди вынуждены вернуться к присущей им по природе скромно-

---

* Эссе «О наглости и скромности» впервые было опубликовано в первом томе "Essays, Moral and Political" в конце 1741 г. Этот том был издан одним из ведущих Эдинбургских издателей Александром Кинкейдом (Kincaid): *Hume D.* Essays, Moral and Political. 1st ed. Edinburgh: R. Fleming, A. Alison for A. Kincaid, 1741. Затем оно было опубликовано и в последующих изданиях, включая следующее: *Hume D.* Essays and Treatises on Several Subjects. London: A. Miller; Edinburg: A. Kincaid, A. Donaldson. In 4 vols. 1760. Но затем Юм не включал его в собрания своих эссе.

Перевод сделан О.В. Артемьевой по изданию: *Hume D.* Essays Moral, Political, and Literary / Ed. and with a Forward, Notes and Glossary by E.F. Miller. Revised edition. Indianapolis: Liberty Fund, 1987. P. 552–556.

сти. Ничто не поддерживает человека в мире так, как подлинная естественная наглость. Подделка же ни на что не годится и не может поддержать даже саму себя. В любых других случаях, какие бы ошибки человек ни совершал и в какой бы мере ни осознавал их, он гораздо ближе к цели. Но если он пытается быть наглым, а эта попытка когда-то в прошлом ему не удалась, воспоминание об этом заставит его покраснеть и непременно приведет в замешательство. После этого каждый раз, когда он будет краснеть, это станет причиной для новых замешательств, пока не обнаружится, что он вопиющий обманщик и тщетно притворяется наглым.

III.IV.4.

Если что-нибудь может придать скромному человеку больше уверенности, то это некоторые преимущества предоставляющей ему шанс судьбы. Богатство естественным образом обеспечивает человеку благосклонное отношение в мире, придает достоинству двойное сияние, если человек наделен им, и заполняет его место, если оно отсутствует. Удивительно наблюдать, какое чувство превосходства демонстрируют глупцы и подлецы, обладающие большим имуществом, по отношению к бедным, но наделенным величайшим достоинством людям. Достойные люди не выступают со всей решительностью против такой узурпации, напротив, кажется, что они потворствуют ей скромностью своего поведения. Здравомыслие и опыт делают их неуверенными в отношении собственных суждений и заставляют анализировать каждый предмет с величайшей скрупулезностью. Точно так же деликатность их чувств делает их робкими, они боятся совершить ошибки и утратить в своей жизни в мире ту, так сказать, чистоту добродетели (integrity of virtue), о которой они так ревностно заботятся. Заставить мудрость согласиться с уверенностью так же трудно, как примирить порок и скромность.

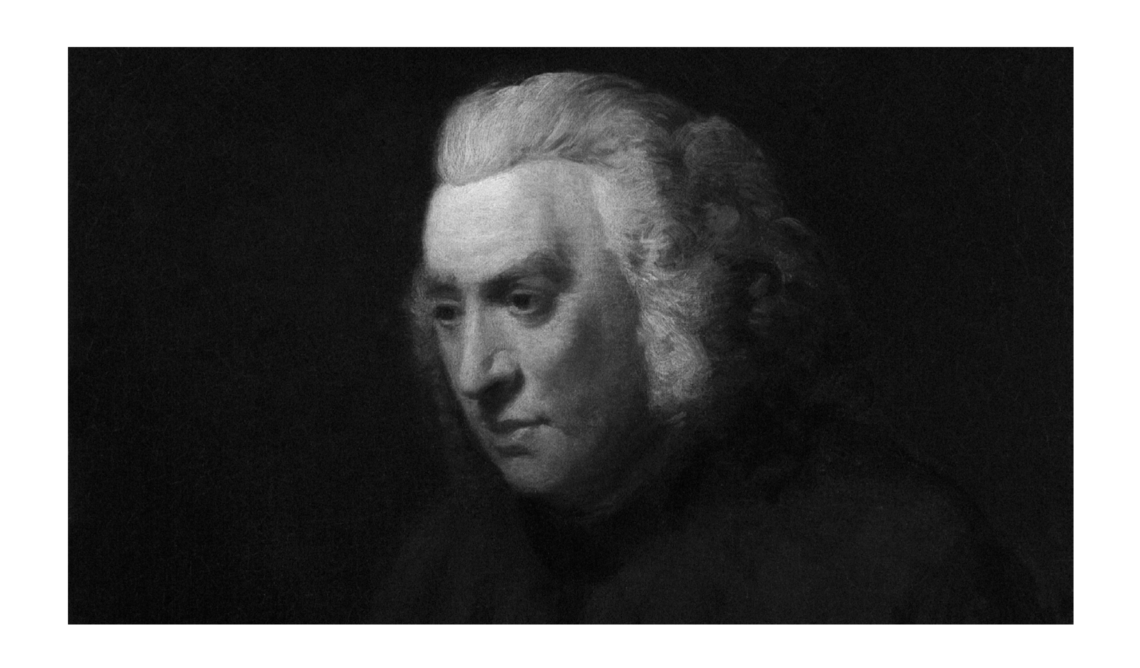
III.IV.5.

Эти размышления о наглости и скромности пришли мне на ум, и надеюсь, читатель не будет недоволен, если я представлю их в виде следующей аллегории.

III.IV.6.

Сначала Юпитер соединил между собой, с одной стороны, Добродетель, Мудрость и Уверенность, с другой, — Порок, Глупость и Неуверенность, и отправил их в мир. Хотя он думал, что сочетал их, основательно подумав, и говорил, что *Уверенность* — естественный спутник *Добродетели*, а *Порок* заслуживает того, чтобы ему сопутствовала *Неуверенность*, однако все они не ушли слишком далеко, прежде чем между ними возник раздор. *Мудрость*, руководившая компанией, была приучена, прежде чем пускаться в любую дорогу, пусть и исхоженную, всегда тщательно ее исследовать, проверять, куда она ведет и с какими опасностями, трудностями и препятствиями можно столкнуться на этом пути. На эти размышления у нее обычно уходило некоторое время, и эта задержка очень не нравилась *Уверенности*, которая всегда торопилась и не была склонна к обдумыванию или рассуждениям, даже если впервые попала на эту дорогу. *Мудрость* и *Добродетель* были нераздельны, но Уверенность, однажды следуя своей необузданной природе, намного опередила и проводника, и попутчиков, и не чувствуя потребности в их компании, никогда их больше не искала и никогда больше с ними не встретилась. Подобным образом, другая компания, объединенная Юпитером, рассорилась и распалась. Поскольку *Глупость* видела перед собой немногое, она ничего не делала для того, чтобы определить качество дорог, ни одну не могла выбрать, и этот недостаток решительности был усугублен *Неуверенностью*, которая со своими сомнениями и колебаниями всегда тормозила путешествие. Это чрезвычайно раздражало *Порок*, который не любил слушать о трудностях и задержках, никогда не был удовлетворен, пока полностью не завершит свое дело, куда бы не влекли его склонности. Он знал, что, хотя *Глупость* прислушивается к *Неуверенности*, ею легко можно управлять, когда она одна. Поэтому, как дурной конь сбрасывает своего седока, он открыто отбивается от этого инспектора всех своих удовольствий и продолжает путешествие с *Глупостью*, от которой он не отделим. *Уверенность* и *Неуверенность*, таким образом освободившись от своих компаний, побродили в течении некоторого времени, пока, наконец, случай не привел их в одно и то же время в одну деревню. *Уверенность* направилась прямо в большой дом, который принадлежал *Богатству* (Wealth) — хозяину деревни, и не дожидаясь лакея, сразу вторглась во внутренние покои, где обнаружила *Порок* и *Глупость*, которых уже хорошо принимали в этом доме. Она присоединилась к компании, торопливо представившись домовладельцу, и настолько сблизилась с *Пороком*, что была зачислена в компанию наряду с *Глупостью*. Все они были частыми гостями *Богатства* и с того момента ста-

ли нераздельны. Тем временем *Неуверенность,* не осмелившись приблизиться к большому дому, приняла приглашение *Бедности* — одного из жильцов хижины, и войдя туда, встретилась с *Мудростью* и *Добродетелью,* которые, не принятые хозяином большого дома, пришли сюда. *Добродетель* выразила *Неуверенности* сочувствие, а *Мудрость* увидела, что ее характер может улучшиться, поэтому они приняли ее в свое общество. Соответственно, с их помощью она немного изменилась и стала более приятной и привлекательной и теперь известна под именем *Скромности.* Поскольку же плохая компания оказывает большее влияние, чем хорошая, то *Уверенность,* хотя восприимчива к совету и примеру лишь в наименьшей степени, настолько развратилась в компании *Порока* и *Глупости,* что теперь известна под именем *Наглости.* Человечество, которое видит эти компании так, как их первоначально создал Юпитер, и ничего не знает о перебежчиках, по этим причинам совершает удивительные ошибки. Везде, где люди видят *Наглость,* надеются также найти *Добродетель* и *Мудрость,* а там, где замечают *Скромность,* называют ее спутников *Пороком* и *Глупостью.*



Сэмюэль Джонсон

Джонсон заслужил славу как великий лексикограф, создавший в одиночку толковый словарь английского языка, а также как выдающийся философ-моралист, автор философских эссе, и знаменитый биограф, мастер яркого портрета. Литературно-критической глубиной отличаются его "Жизнеописания английских поэтов". Из его литературных произведений выделяется философская повесть "Расселас", посвященная проблеме поисков счастья. Он был известен также как острослов, мастер афоризма, блистательный собеседник.

Всю жизнь Джонсона преследовали многочисленные болезни, и его собственная биография являет пример героического преодоления телесных немощей духовной стойкостью и силой. В молодости Джонсон отправился покорять Лондон, не имея ни денег, ни связей, он прошел суровую школу жизни, занимаясь поденной работой. Одно время он писал газетные отчеты о парламентских дебатах, причем не посещал парламент, а узнав, кто и с каких позиций выступал, сам придумывал речь и наиболее убедительные аргументы, которые как правило оказывались весомее высказанных оратором. Таланты Джонсона были замечены.

В это нелегкое время Джонсон пристально изучал жизнь и работал над собой. Он поставил себе за правило всегда говорить правду, не отступая от нее даже в мелочах, и всегда подыскивать наиболее точное слово, не довольствуясь приблизительным смыслом. Когда же он принялся за написание биографий и моральных эссе, к выработке правдивого и точного стиля добавилось глубокое знание человеческой природы, с ее взлетами и падениями. Взгляд Джонсона на человеческую природу был христианским: он видел идеал совершенства, к которому надо стремиться, и прекрасно понимал, что в обычной человеческой жизни он недостижим.

Несмотря на свою огромную трудоспособность, Джонсон считал себя человеком ленивым, пишущим по необходимости. Свои моральные эссе он часто писал в день сдачи журнала в типографию, когда типографский посыльный уже ждал у его дверей готовую рукопись. Эта ситуация косвенно отразилась в его эссе о сочинении эссе, где он обсуждает проблему нахождения темы и оригинальной разработки ее.

Практически всю жизнь Джонсону пришлось работать ради денег, и он часто заявлял, что только дурак будет писать бесплатно. Он осуждал своих коллег по цеху, отдававших свои рукописи издателям за бесценок. Однако, когда сам он добился известности и мог требовать любые гонорары, он сохранял чувство меры и запрашивал меньше того, что ему готовы были платить.

Огромное значение имела для Джонсона вера. В английской культуре второй половины XVIII века, пользуясь заслуженной репутацией, он был оплотом англиканства, противостоявшим влиянию французского скептицизма. В совокупности его влияние на общественное мнение было столь велико, что его эпоху нередко называют «веком Джонсона».

Екатерина Зыкова

Самоограничение необходимо (№ 52.)*

14 апр. 1759
Отправлено Сэмюэлем Джонсоном в *The Idler*[1].

Практику самоограничения или воздержания от законного удовольствия почти все народы с древнейших времен почитают как наивысшее проявление человеческой добродетели; и все согласны уважать и почитать тех, кто воздерживается от удовольствий жизни, даже если они не осуждают тех, кто этим удовольствиям предается.

Общий глас человечества, и цивилизованного, и варварского, признает, что тело и ум в конфликте друг с другом, и что ни тот, ни другое не могут быть счастливы свойственным им образом, кроме как за счет друг друга; что избалованное тело помрачает ум, а просвещенный ум истощает тело. И никто не усомнился почтить уважением тех, кто предпочитает разум чувствам, кто контролирует свою низшую природу своими высшими способностями, кто забывает нужды и желания животной жизни для интеллектуальных изысканий и благочестивых размышлений.

На земле вряд ли найдется страна, достаточно политически развитая, чтобы разделять общество на классы, где бы ни было какого-либо слоя мужчин и женщин, отличающихся добровольным самоограничением, и где репутация их святости не была бы тем выше, чем строже их правила и точность их исполнения.

Если мнение, в котором ни у кого нет соблазна личного интереса, распространяется широко и существует длительное время, разумно предположить, что оно подсказано природой или продиктовано разумом. Неоднократно замечено, что выдумки обманщиков и фантастические иллюзии быстро исчезают под влиянием времени и опыта, и что удерживается только истина, которая с каждый днем приобретает все большее влияние, находя подтверждение в жизни.

Но истина, когда она осуществляется на практике, становится подвластна капризу воображения, и многие конкретные действия могут быть неправиль-

* Англ.: "Self-denial necessary". Перевод Е.П. Зыковой по изданию http://www.johnsonessays.com/the-idler/self-denial-necessary/

[1] The Idle — название серии из 103 эссе Самуэля Джонсона, публиковавшихся (за исключением 12-ти) в лондонском еженедельнике Universal Chronicle в 1758–1760 гг. Сам этот журнал, можно сказать, существовал, только пока в нем публиковались эссе Джонсона. Его биограф Дж. Босуэлл пишет, что эти эссе иногда были написаны так же быстро, как пишутся обычные письма: однажды, будучи в Оксфорде, Джонсон написал эссе за полчаса, чтобы успеть отправить его с последней почтой и чтобы он был опубликован на следующий день.

ны, хотя общий принцип верен. Нельзя отрицать, что истинное убеждение в том, что необходимо накладывать узду на аппетиты, породило экстравагантные и неестественные способы умерщвления плоти, а подобные установления, как бы доброжелательно к ним ни относиться, следует признать, насилуют природу, не помогая благочестию.

Но само учение о самоограничении не умаляется ошибками тех, кто его неправильно трактует или применяет; посягательство аппетитов на способность мышления мы наблюдаем ежечасно, а состояние тех, кого поработила чувственность, как мы знаем, в высшей степени презренно и несчастно.

Боязнь такого постыдного рабства может справедливо тревожить, а мудрость постарается держать опасность на расстоянии. Своевременная осторожность и подозрительная бдительность могут подавить те желания, потакание которым приводит к их полному господству. Этих врагов можно победить, но если они сами привыкнут побеждать, противостоять им будет невозможно.

Нет ничего более фатального для нашего счастья и добродетели, чем та уверенность, с которой мы себе льстим сознанием своей силы, возможности отступить, она вводит нас в погибель. Некоторые могут позволить себе зайти в пределы наслаждения дальше, чем другие, больше приоткрыться для золотых стрел удовольствия, ближе подойти к жилищу сирен; но даже тот, кто лучше всех вооружен постоянством и разумом, все же уязвим в том или ином месте; и у каждого человека есть предел, перейдя который, ему нелегко возвратиться. И конечно, более мудро и более безопасно остановиться, не доходя до своего предела, ведь каждый шаг вперед все более соблазняет двигаться дальше, пока человек не вступает, наконец, в пределы сладострастия, а праздность и уныние преграждают ему путь назад.

Запретить себе рано и бесповоротно — вот единственное искусство обуздать своеволие желания, сохранять спокойствие и невинность. От невинных удовольствий необходимо иногда отказываться; тот, кто удовлетворяет все свои законные желания, несомненно, потеряет власть над собой, и со временем либо подчинит свой разум своим желаниям и будет считать все свои желания законными, либо откажется подчиняться своему разуму, как назойливому мучителю, и решит хватать все, что ему нравится, не беспокоясь о том, что хорошо и что плохо.

Ни один человек, над которым господствуют его аппетиты, не может исполнять долг своей природы строго и постоянно, тот, кто хочет быть выше внешних обстоятельств, должен сначала стать выше своих собственных страстей.

Когда римскому генералу, ужинавшему блюдом из репы, предложили большие дары за предательство, он спросил посланных к нему, способен ли человек, который может есть на ужин репу, предать свою родину. Над тем, кто

привел в повиновение свои чувства, искушение не имеет власти, он способен беспристрастно прислушаться к голосу добродетели и исполнить ее требования без колебаний.

Поставить свой ум выше аппетитов — цель воздержания, которое, по замечанию одного из Отцов церкви, есть не добродетель, но основа добродетели. Воздерживаясь от невинных действий, мы ежечасно усиливаем нашу стойкость и приобретаем силу сопротивления на тот случай, когда удовольствие или интерес придадут свое очарование пороку.

О характере Софрона (№ 57.)

19 мая 1759

Отправлено Сэмюэлем Джонсоном в *The Idler*.

Благоразумие требуется чаще, чем какое-либо другое свойство ума, им пользуются в незначительных случаях, его вызывают к жизни поверхностные события повседневности.

То, что необходимо всем, дается человечеству на легких условиях. Благоразумие, которое нужно человеку постоянно, приобретается без особого труда. Оно не требует ни широкого кругозора, ни глубоких изысканий, но становится спонтанным импульсом ума не обширного и не погруженного в дела, не имеющего великих замыслов и не расточающего внимание на многие предметы.

Благоразумие действует в жизни так же, как правила в художественном творчестве: оно порождает осторожность, а не вдохновение, скорее предохраняет от потерь, чем приносит выгоды, часто позволяет избежать неудач, но редко приносит могущество или честь. Оно угашает тот огонь предприимчивости, которым совершается все то, что заслуживает похвалы или восхищения, и подавляет то благородное безрассудство, которое часто терпит поражение, но часто и побеждает. Правила могут избавить от недостатков, но никогда не

---

*Англ.: "Character of Sophron". Перевод Е.П. Зыковой по изд.: http://www.johnsonessays.com/the-idler/character-of-sophron/

создадут поэтических красот; а благоразумие делает жизнь спокойной, но редко счастливой. Мир не восхитится чудесами совершенства, пока острый ум не растопчет правила, а великодушие не разорвет цепи благоразумия.

Один из самых благоразумных людей, каких мне приходилось видеть, это мой старый приятель Софрон, который проводит жизнь, спокойно и планомерно следуя нескольким нехитрым максимам и удивляясь, почему ссоры и невзгоды случаются так часто.

Первый принцип Софрона — *избегать всякого риска*. Хотя он любит деньги, он полагает, что бережливость — более верный источник богатства, чем предприимчивость. Бесполезно открывать перед ним перспективы большой выгоды, он не доверяет будущему и не любит выпускать деньги из рук, потому что *никто не знает, что может случиться*. Он владеет небольшим имением, которое сдает по старой ренте, потому что *мало лучше чем ничего;* при этом он жестко требует платы в установленный день, потому что *кто не заплатит за один квартал, не заплатит в следующем квартале за два*. Если ему говорят о каких-либо нововведениях в сельском хозяйстве, он отдает предпочтение старым способам, потому что перемены редко оправдывают ожидания, он полагает, что наши предки умели обрабатывать землю не хуже нас, и заканчивает неоспоримым аргументом, что затраты на посадку и ограждение немедленны, результаты же отдаленны, и *не может считаться мудрым тот, кто предпочитает неверное верному*.

Еще одно из правил Софрона — *не вмешиваться не в свое дело*. Что касается государственных дел, он не принадлежит ни к какой партии, но об общественных делах рассуждает и слушает с таким спокойствием, как будто речь идет об управлении какой-нибудь древней республикой. Если говорят о каком-либо вопиющем факте надувательства или угнетения, он надеется, что *не все правда в том, что говорят;* если должностное преступление или коррупция вызывают возмущение нации, он надеется, что *все хотели сделать как лучше*. На выборах он оставляет за своими подчиненными полную свободу, а сам отказывается голосовать, потому что каждый кандидат хороший человек, и он не хочет обижать его отказом доверия.

Если между его соседями завязываются споры, он сохраняет неизменный и холодный нейтралитет. Пунктуальность создала ему репутацию честности, а осторожность — репутацию мудрости, поэтому мало кто отказался бы доверить ему разрешение своего дела. Он мог бы предотвратить много дорогостоящих судебных тяжб, погасить не одну вражду при самом ее зарождении, но он всегда отказывается выступать в роли арбитра, ведь тогда он должен будет решить против одного из спорщиков.

С делами других семейств он вечно незнаком. Он видит, что имения продаются и покупаются, проматываются и приумножаются без похвалы экономному и осуждения моту. Он никогда не ухаживает за тем, кто идет вверх, ибо он может и пасть, и не оскорбляет падшего, ибо тот может подняться. Его осторожность имеет вид добродетели, и те, кому не нужна его помощь, хвалят его доброжелательность. Но если кто-то просит его о помощи, оказывается, что он только что отослал все свои деньги, а когда проситель уходит, он говорит домашним, что огорчен его несчастьями, всегда относился к нему с особым расположением, и потому не мог дать ему денег, чтобы не разрушить их дружбу требованием об уплате.

О домашних несчастьях он и не слыхивал. Когда ему в сотый раз говорят, что дочка джентльмена вышла замуж за кучера, он с удивлением воздевает руки, потому что всегда считал ее здравомыслящей девушкой.

Когда ссоры между супругами, наполнив всю округу толками и смехом, кончаются разъездом, он не может понять, как это могло случиться, ведь он считал их счастливой парой.

Если спрашивают его совета, он никогда не говорит ничего определенного, потому что неизвестно, как дело обернется, а он не хочет брать на себя вину, но он нежно берет вопрошающего за руку, говорит, что принимает его дело близко к сердцу и советует ему не поступать необдуманно, но взвесить аргументы с обеих сторон, замечает, что не следует действовать ни слишком поспешно, ни слишком медлительно, что многие проигрывали, сделав или слишком мало, или слишком много, что у мудрого два уха и один язык, что он мог бы посоветовать ему то и это, но в конце концов каждый человек сам лучше всех судит о своих делах.

Некоторых это удовлетворяет, и они уходят домой с глубоким уважением к мудрости Софрона, и никто не остается в обиде, ведь каждый получает полную возможность остаться при своем мнении.

Софрон не дает характеристик людям. Бесполезно говорить с ним о пороке и добродетели, потому что он знает, что мало кто любит, чтобы его критиковали, и совсем редко кому нравятся похвалы другому. У него есть несколько словечек, которыми он пользуется постоянно. В отношении состояния он уверен, что все благополучны, он никогда не расточает больших похвал чьему-либо уму, но считает, что его окружают только благоразумные люди. Каждый знакомый честен и сердечен, а каждая дама – добрая душа.

Так Софрон ползет по жизни, к нему не испытывают ни любви, ни ненависти, он не любимец и не враг ни для кого, он никогда не пытался стать богатым из страха стать бедным, и не завел себе друзей из страха приобрести врагов.

Что же вы сделали? (№ 88.)*

Отправлено Сэмюэлем Джонсоном в *The Idler.*
22 дек. 1759

Hodi quid egisti[1]?

Когда философы прошлого века объединились в Королевское общество, родились большие надежды на внезапный подъем полезных наук, казалось, что недалеко то время, когда моторы придут в бесперебойное движение, а здоровье будет гарантировано универсальной медициной, когда знания приобретут реальный характер, а торговля развернется благодаря кораблям, которые будут прибывать в порты, несмотря на бури.

Но улучшения, естественно, происходят медленно. Общество собиралось и расходилось, а никаких видимых уменьшений жизненных невзгод не происходило. Подагра и каменная болезнь по-прежнему мучительны, невспаханная земля не приносит урожай, и ни апельсины, ни виноград не растут на боярышнике. Наконец, разочарованные стали негодовать, а те, кто ненавидел все новое, были рады получить возможность высмеивать тех людей, которые, быть может, с ненужной резкостью отвергали пользу классических знаний. И, судя по некоторым из самых ранних их оправданий, философы были очень чувствительны к надоедливым приставаниям тех, кто ежедневно вопрошал: «Что же вы сделали?».

Правда в том, что сделано было очень мало по сравнению с теми обещаниями, которые распространяла молва, и на поставленный вопрос можно было отвечать лишь извинениями и новыми надеждами, которые не оправдывались и давали новый повод для тех же неприятных вопросов.

Подобный роковой вопрос тревожит спокойствие многих умов. Тот, кто во второй половине своей жизни слишком строго спрашивает себя, что он сделал, крайне редко может получить у своего сердца ответ, который бы его удовлетворил.

---

* Англ.: "What have ye done?" Перевод Е.П. Зыковой по изд.: http://www.johnsonessays.com/the-idler/what-have-done/

[1] Hodi quid egisti? — вопрос из письма Плиния младшего означает «что ты сегодня делал?»; «Плиний Миницию Фрундану привет. Удивительно, как в Риме каждый день занят или кажется занятым; если же собрать вместе много таких дней — окажется, ничего ты не делал. Спроси любого: "Что ты сегодня делал?", он ответит: "Присутствовал на празднике совершеннолетия, был на сговоре или на свадьбе" <...>» (Письма, книга 1, письма 9).

На самом деле, мы реже разочаровываем других, чем самих себя. Мы не только выше ценим свои способности, чем их ценят другие, но и позволяем себе тешить себя надеждами, о которых никому не рассказываем, занимаем свои мысли занятиями, которых нам никто не предложит, мечтаем достичь видного положения, чего никто от нас не ожидает. А когда дни и годы проходят в обычных делах и обычных развлечениях, и мы, наконец, осознаем, что мы позволили нашим стремлениям дремать до тех пор, пока не прошло время действовать, нас упрекают лишь наши собственные мысли. Ни наши друзья, ни наши враги не удивляются тому, что мы живем и умираем, как и остальные люди, что мы живем незамеченными и умираем, не оставив по себе воспоминания; они ничего не знают о том, что мы собирались сделать, и потому не могут знать, сколько осталось не сделано.

Человек, который сравнивает то, что сделано, с тем, что не сделано, чувствует разочарование, которое всегда наступает при сравнении воображаемого и действительного. Он с презрением смотрит на свое низкое положение и удивляется, для чего он жил на свете, он сокрушается о том, что не оставит после себя следов своего пребывания на земле, что он не внес своего вклада в систему жизни, но бесшумно проскользнул от юности к старости в толпе, не предприняв усилий, чтобы возвыситься.

Человек редко может отказаться от мысли о своем высоком достоинстве, или поверить, что он делает очень мало, просто потому, что человек очень маленькое существо. Он скорее согласится с тем, что ему не хватает усердия, а не способностей, он скорее признает недостаток воли, чем тупоумие своей собственной природы.

Это ошибочное мнение о величии человека приводит к тому, что многие из тех, кто полагают, что далеко продвинулись по дороге мудрости, громко заявляют о том, что презирают себя. Если бы я когда-нибудь столкнулся с теми, кто принижает себя и раздосадован или огорчен сознанием своей низменности, я бы постарался утешить их мыслью о том, что чуть больше, чем ничего, — это все, чего можно ожидать от существа, которое, в сравнении с толпами, его окружающими, само по себе чуть больше чем ничто. Верховный Владыка вселенной обязывает каждого человека использовать все предоставленные ему возможности делать добро и постоянно упражнять те способности, которые ему даны. Но у него нет оснований унывать, если его способности невелики, а возможности редки. Тот, кто помог стать лучше одному человеку или кто сделал его счастливее, тот, кто утвердил единственное моральное правило или добавил один полезный опыт к области знания, может быть удовлетворен тем, что он исполнил, и, в отношении таких же смертных, как он сам, может требовать, подобно Августу, чтобы его уход был встречен аплодисментами.



Иммануил Кант

Кант — философ мира. Не только потому что всемирно известный. В реалиях начала XXI в. он, пожалуй, единственный, кто во всем мире признан той интеллектуальной инстанцией, которая способна дать ориентир в основополагающих вопросах человеческой жизни. В этой связи все чаще вспоминают кантовский трактат «К вечному миру» 1795 года, в котором смоделировано всемирно-гражданское сообщество автономных государств.

Для Канта, однако, было очевидно, что предпосылкой внешнего мира является мир внутренний, а его необходимым условием — признание человеческого достоинства. Кант был первым в истории, кто обосновал достоинство человека из его способности к разумным и моральным поступкам — способности отказаться от своих частных желаний и предпочтений и в своих поступках исходить из стандартов, которые значимы для всех людей без исключения в схожих ситуациях. Наличие у человека этой способности было для Канта основанием для признания у него другой способности — к самоопределению, направляемому собственным разумом. В этом заключается кантовское обоснование свободы человеческой воли, которое в свою очередь фундировано пониманием того, что моральными поступки будут только тогда, когда совершаются согласно требованию: не обращаться с другими людьми только как со средством, но всегда и как с целью самой по себе. Вот поэтому люди обладают неотъемлемой и ни с чем не сравнимой ценностью — достоинством. Всемирное признание достоинства человека абсолютной ценностью, хотя бы на уровне деклараций международных общественных организаций, и высшей ценностью в конституциях многих стран, несомненно, восходит к Канту. И в этом смысле Кант — философ мира.

История сохранила два ярких свидетельства, показывающих, что Кант не только как философ, но и как личность в течение всей жизни сознавал себя причастным идее человеческого достоинства. В заметке 1762 года Кант пишет, что Руссо был тем, кто заставил его отказаться от мнения, согласно которому только ученые и научный прогресс составляют «честь человечества». Руссо научил его уважать всех людей. И с тех пор Кант посвятил себя задаче посредством своей философии «установить права человечества». Даже незадолго до смерти Кант мыслил человеческое достоинство как абсолютную ценность. Биограф Э.А.К. Васянский сообщает, что Кант, которого посетил врач, не захотел сесть раньше, чем сядет врач. Кант, который уже едва мог стоять, объяснил, напрягая все свои силы: «Чувство человечности меня еще не покинуло!»

Нина Дмитриева, Юрген Штольценберг

Ответ на вопрос: Что такое Просвещение?*

Просвещение – это выход человека из состояния своего несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине. *Несовершеннолетие* есть неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого. Несовершеннолетие по собственной вине — это такое, причина которого заключается не в недостатке рассудка, а в недостатке решимости и мужества пользоваться им без руководства со стороны кого-то другого. Sapere aude! — имей мужество пользоваться *собственным* умом! — таков, следовательно, девиз Просвещения.

Леность и трусость — вот причины того, что столь большая часть людей, которых природа уже давно освободила от чужого руководства, всё же охотно остаются на всю жизнь несовершеннолетними; по этим же причинам так легко другие присваивают себе право быть их опекунами. Ведь так удобно быть несовершеннолетним! Если у меня есть книга, мыслящая за меня, если у меня есть духовный пастырь, совесть которого может заменить мою, и врач, предписывающий мне такой-то образ жизни, и т. п., то мне нечего и утруждать себя. Мне нет надобности мыслить, если я в состоянии платить; этим скучным делом займутся вместо меня другие. То, что значительное большинство людей (и среди них весь прекрасный пол) считает не только трудным, но и весьма опасным переход к совершеннолетию, — это уже забота опекунов, столь любезно берущих на себя верховный надзор над этим большинством. После того как эти опекуны оглупили свой домашний скот и заботливо оберегли от

---

* Нем.: „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?„ Публикуется в переводе Ц.Г. Арзаканьяна по изд.: Кант И. Собр. соч.: в 6 т. Т. 6. М., 1966. С. 25–35. Эссе Канта „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?„ было написано как ответ на полемическую заметку против гражданских браков, опубликованную в декабрьском номере 1783 г. берлинского ежемесячника „Berlinische Monatsschrift„ (Ist es rathsam, das Ehebündnis nicht ferner durch die Religion zu sanciren? S. 508–517). Автор заметки, берлинский пастор Иоганн Фридрих Цолльнер (Johann Friedrich Zöllner), обвинил Просвещение в пропаганде идеи гражданских браков и в примечании сформулировал риторический вопрос: «Что такое Просвещение? На этот вопрос, который почти столь же важен, как и вопрос что есть истина, необходимо, вероятно, ответить прежде, чем мы начнем кого-то просвещать! Ответа на этот вопрос я еще нигде не нашел» („Was ist Aufklärung? Diese Frage, die beinahe so wichtig ist, als: was ist Wahrheit, sollte doch wol beantwortet werden, ehe als man afzuklären anfange! Und noch habe ich sie nirgends beantwortet gefunden„ S. 516).

Заметка Цолльнера вызвала широкую философскую дискуссию. Первым на нее откликнулся Мозес (Моисей) Мендельсон с заметкой „Über die Frage: was heist aufklären?„ (Berlinische Monatsschrift. 1784. April. S. 193–200). В примечании к своему эссе Кант признается, что ему пока не удалось ознакомиться с текстом Мендельсона. Впоследствии в дискуссию включился целый ряд ведущих германских мыслителей.

того, чтобы эти покорные существа осмелились сделать хоть один шаг без помочей, на которых их водят, — после всего этого они указывают таким существам на грозящую им опасность, если они попытаются ходить самостоятельно. Правда, эта опасность не так уж велика, ведь после нескольких падений в конце концов они научились бы ходить; однако такое обстоятельство делает их нерешительными и отпугивает их, удерживая от дальнейших попыток.

Итак, каждому отдельному человеку трудно выбраться из состояния несовершеннолетия, ставшего для него почти естественным. Оно ему даже приятно, и первое время он действительно не способен пользоваться собственным умом, так как ему никогда не позволяли делать такую попытку. Положения и формулы — эти механические орудия разумного употребления или, вернее, злоупотребления своими природными дарованиями —представляют собой кандалы постоянного несовершеннолетия. Даже тот, кто сбросил бы их, сделал бы лишь неуверенный прыжок через небольшую канаву, так как он не приучен к такого рода свободному движению. Вот почему лишь немногим удалось благодаря совершенствованию своего духа выбраться из состояния несовершеннолетия и сделать твёрдые шаги.

Но более возможно, и даже почти неизбежно, что публика сама себя просветит, если только предоставить ей свободу. Ибо тогда даже среди поставленных над толпой опекунов найдутся самостоятельно мыслящие, которые, сбросив с себя иго несовершеннолетия, распространят вокруг дух разумной оценки собственного достоинства и призвания каждого человека мыслить самостоятельно. При этом следует иметь в виду, что публика, до этого поставленная ими под это иго, затем заставит их самих оставаться под ним, если её будут подстрекать к этому некоторые её опекуны, не способные ни к какому просвещению. Вот как вредно насаждать предрассудки, которые в конце концов мстят тем, кто породил их или кто был предшественником тех, кто породил их. По этой причине публика может достигнуть просвещения только постепенно.

Посредством революции можно, пожалуй, добиться устранения личного деспотизма и угнетения со стороны корыстолюбцев или властолюбцев, но никогда нельзя посредством революции осуществить истинную реформу образа мыслей; новые предрассудки, так же как и старые, будут служить помочами для бездумной толпы.

Для этого просвещения требуется только *свобода*, а притом самая безобидная, а именно свобода во всех случаях *публично пользоваться* собственным разумом. Но вот я слышу голоса со всех сторон: *не рассуждайте*! Офицер говорит: не рассуждайте, а упражняйтесь! Советник министерства финансов: не рассуждайте, а платите! Духовное лицо: не рассуждайте, а верьте! (Лишь один-единственный повелитель на свете говорит: рассуждайте сколько угодно

и о чём угодно, *но повинуйтесь*). Здесь всюду ограничение свободы. Какое, однако, ограничение препятствует просвещению? Какое же не препятствует, а даже содействует ему? — Я отвечаю: *публичное* пользование собственным разумом всегда должно быть свободным и только оно может дать просвещение людям. Но *частное пользование* разумом нередко должно быть очень ограничено, но так, чтобы особенно не препятствовать развитию просвещения. Под публичным же применением собственного разума я понимаю такое, которое осуществляется кем-то как *учёным*, перед всей *читающей* публикой. Частным применением разума я называю такое, которое осуществляется человеком на доверенном ему *гражданском* посту или службе. Для некоторых дел, затрагивающих интересы общества, необходим механизм, при помощи которого те или иные члены общества могли бы вести себя пассивно, чтобы правительство было в состоянии посредством искусственного единодушия направлять их на осуществление общественных целей или по крайней мере удерживать их от уничтожения этих целей. Здесь, конечно, не дозволено рассуждать, здесь следует повиноваться. Но поскольку эта часть [общественного] механизма рассматривает себя в то же время как член всего общества и даже общества граждан мира, стало быть в качестве учёного, обращающегося к публике в собственном смысле в своих произведениях, то этот учёный может, конечно, рассуждать, не нанося ущерба делам, заниматься которыми ему поручено как пассивному члену. Было бы, например, крайне пагубно, если офицер, получивший приказ от начальства, стал бы, находясь на службе, умствовать относительно целесообразности или полезности этого приказа; он должен подчиниться. Однако по справедливости ему как учёному нельзя запрещать делать замечания об ошибках в воинской службе и предлагать это своей публике для обсуждения. Гражданин не может отказываться от уплаты установленных налогов; если он обязан уплачивать их, то он даже может быть наказан за злонамеренное порицание налогообложения как за клевету (которая могла бы вызвать общее сопротивление), но этот же человек, несмотря на это, не противоречит долгу гражданина, если он в качестве учёного публично высказывает свои мысли по поводу несовершенств или даже несправедливости налогообложения. Точно также священнослужитель обязан читать свои проповеди ученикам, обучающимся закону божьему, и своим прихожанам согласно символу церкви, ибо он с таким условием и назначен. Но как учёный, он имеет полную свободу, и это даже его долг — сообщать публике все свои тщательно продуманные и благонамеренные мысли об ошибках в церковном символе и свои предложения о лучшем устройстве религиозных и церковных дел. В этом нет ничего такого, что могло бы мучить его совесть. В самом деле, то, чему он учит как священнослужитель, он излагает как нечто

такое, в отношении чего он не свободен учить по собственному разумению, а должен излагать согласно предписанию и от имени кого-то другого. Он может сказать: наша церковь учит так-то и так-то; вот доводы, которые она приводит. Он извлекает для своих прихожан в этом случае всю практическую пользу из положений, которые он сам не подписал бы с полной убежденностью, но проповедовать которые он обязан, так как не исключена возможность, что в них скрыта истина, во всяком случае в них нет ничего противоречащего внутренней религии. Ведь если бы он полагал, что в них есть нечто противоречащее ей, то он не смог бы отправлять свою службу с чистой совестью и должен был бы сложить с себя свой сан. Следовательно, применение священником своего разума перед своими прихожанами есть лишь *частное* его *применение*, ибо эти прихожане составляют только домашнее, хотя и большое, собрание людей. И ввиду этого он, как священник, не свободен и не может быть свободным, так как он выполняет чужое поручение. В качестве же учёного, который через свои произведения говорит с настоящей публикой, а именно с миром, стало быть при *публичном применении* своего разума, священник располагает неограниченной свободой пользоваться своим разумом и говорить от своего имени. В самом деле, полагать, что сами опекуны народа (в духовных вещах) несовершеннолетние, — это нелепость, увековечивающая нелепости.

Но может ли некое сообщество из представителей духовенства, нечто вроде собрания, или досточтимая группа (класс, как они называются в Голландии) иметь право клятвенно обязаться установить некую неизменную церковную символику, чтобы таким образом приобрести верховную опеку над каждым своим членом и через них — над народом и даже увековечить эту опеку? Я говорю: это совершенно невозможно. Подобный договор, заключённый с целью удержать человечество от дальнейшего просвещения на все времена, был бы абсолютно недействительным, даже если бы он был утверждён высшей властью, рейхстагом и самыми торжественными мирными договорами. Никакая эпоха не может обязаться и поклясться поставить следующую эпоху в такое положение, когда для неё было бы невозможно расширить свои (прежде всего настоятельно необходимые) познания, избавиться от ошибок и вообще двигаться вперёд в просвещении. Это было бы преступлением против человеческой природы, первоначальное назначение которой заключается именно в этом движении вперёд. И будущие поколения имеют полное право отбросить такие решения как принятые незаконно и злонамеренно. Критерий всего того, что принимается как закон для того или иного народа, заключается в вопросе: принял бы сам народ для себя такой закон. Он мог бы быть признан на короткое время, как бы в ожидании лучшего для введения определенного порядка. При этом каждому гражданину, прежде всего священнику, нужно было

бы предоставить свободу в качестве учёного публично, т. е. в своих сочинениях, делать замечания относительно недостатков в существующем устройстве, причём введённый порядок всё ещё продолжался бы до тех пор, пока взгляды на существо этих дел публично не распространились бы и не были доказаны настолько, что учёные, объединив свои голоса (пусть не всех), могли бы представить перед троном предложение, чтобы взять под свою защиту те общины, которые единодушно высказываются в пользу изменения религиозного устройства, не препятствуя, однако, тем, которые желают придерживаться старого. Но совершенно недозволительно прийти к соглашению относительно некоего постоянного, не подвергаемого ни с чьей стороны публичному сомнению религиозного установления, пусть даже на время жизни одного человека, и тем самым исключить некоторый промежуток времени из движения человечества к совершенствованию, сделать этот промежуток бесплодным и тем самым даже вредным для будущих поколений. Человек может откладывать для себя лично просвещение — и даже в этом случае только на некоторое время — в тех вопросах, какие ему надлежит знать. Но отказаться от просвещения для себя лично и тем более для будущих поколений означает нарушить и попрать священные права человечества. Но то, что не может решить относительно самого себя народ, ещё меньше вправе решать относительно народа монарх. Ведь его авторитет законодателя покоится именно на том, что он в своей воле объединяет всеобщую волю народа. Если он обращает внимание лишь на то, чтобы всякое истинное или мнимое усовершенствование согласовалось с гражданским порядком, то он может позволить своим подданным самим решать, что они считают нужным делать для спасения своей души: это его не касается; его дело — следить за тем, чтобы никто насильственно не препятствовал другим заниматься определением этого спасения и содействием ему по мере своих сил. Он сам наносит ущерб своему величию, вмешиваясь в эти дела, когда он доверяет своему правительству надзор над сочинениями, в которых его подданные пытаются разобраться в своих взглядах, а также когда он делает это по собственному высочайшему усмотрению, заслужив тем самым упрёк: Caeser non est supra Grammaticos[1], и ещё в большей степени тогда, когда он свою высшую власть унижает настолько, что начинает поддерживать в своём государстве духовный деспотизм отдельных тиранов по отношению к остальным своим подданным.

---

[1] Цезарь не выше (то есть не важнее) Грамматиков, то есть людей ученых, сведущих. Первоначальный смысл этой фразы состоял в том, что соблюдение грамматических правил обязательно для каждого, в том числе и для Цезаря, и лишь потом выражение эмансипировалось от первоначального смысла и стало означать, что и у политической власти есть границы / ограничения.

Если задать вопрос, живём ли мы теперь в *просвещённый* век, то ответ будет: нет, но мы живём в век *просвещения*. Ещё многого недостаёт для того, чтобы люди при сложившихся в настоящее время обстоятельствах в целом были уже в состоянии или могли оказаться в состоянии надёжно и хорошо пользоваться собственным рассудком в делах религии без руководства со стороны кого-то другого. Но имеются явные признаки того, что им теперь открыта дорога для совершенствования в этом, препятствий же на пути к просвещению или выходу из состояния несовершеннолетия, в котором люди находятся по собственной вине, становится все меньше и меньше. В этом отношении наш век есть век просвещения, или век Фридриха.

Государь, который не находит недостойным себя сказать, что он считает своим долгом ничего не предписывать людям в религиозных делах, а предоставлять им в этом полную свободу, который, следовательно, отказывается даже от гордого эпитета *веротерпимого*, — такой государь сам просвещён и заслуживает того, чтобы благодарные современники и потомки их славили его как государя, который избавил род человеческий от несовершеннолетия, по крайней мере когда речь идёт об опеке со стороны правительства, и предоставил свободу каждому пользоваться собственным разумом в делах, касающихся совести. При таком государе досточтимые представители духовенства могут без ущерба для своих служебных обязанностей в качестве учёных высказать свободно и публично свои суждения и взгляды, которые в том или ином отношении отклоняются от принятой ими [церковной] символики; в ещё большей степени это может делать каждый, кто не ограничен никаким служебным долгом. Этот дух свободы распространяется также вовне даже там, где ему приходится вести борьбу с внешними препятствиями, созданными правительством, неверно понимающим самого себя. Ведь такое правительство имеет перед собой пример того, что при свободе нет ни малейшей надобности заботиться об общественном спокойствии и безопасности. Люди сами в состоянии выбраться постепенно из невежества, если никто не стремится намеренно удержать их в этом невежестве.

Я определил основной момент просвещения, состоявшего в выходе людей из состояния несовершеннолетия по собственной вине, преимущественно в *делах религиозных*, потому что в отношении искусств и наук наши правители не заинтересованы в том, чтобы играть роль опекунов над своими подданными. Кроме того, несовершеннолетие в делах религии не только наиболее вредное, но и наиболее позорное. Однако в своём образе мыслей глава государства, способствующий просвещению в делах религии, идёт ещё дальше; он понимает, что даже в отношении своего *законодательства* нет никакой опасности позволить подданным *публично* пользоваться своим разумом и открыто

излагать свои мысли относительно лучшего составления законодательства и откровенно критиковать уже существующее законодательство; мы располагаем таким блистательным примером, и в этом отношении ни один монарх не превосходил того, кого мы почитаем в настоящее время.

Однако только тот, кто, будучи сам просвещённым, не боится собственной тени, но вместе с тем содержит хорошо дисциплинированную и многочисленную армию для охраны общественного спокойствия, может сказать то, на что не отважится республика: *рассуждайте сколько угодно и о чём угодно, только повинуйтесь*! Так проявляется здесь странный, неожиданный оборот дел человеческих, да и вообще они кажутся парадоксальными, когда их рассматривают в целом. Большая степень гражданской свободы имеет, кажется, преимущество перед свободой духа народа, однако ставит этой последней непреодолимые преграды. Наоборот, меньшая степень гражданских свобод даёт народному духу возможность развернуть все свои способности. И так как природа открыла под этой твёрдой оболочкой зародыш, о котором она самым нежным образом заботится, а именно склонность и призвание к свободе *мысли*, то этот зародыш сам воздействует на образ чувствования народа (благодаря чему народ становится постепенно более способным к *свободе действий*) и наконец даже на принципы *правительства*, считающего для самого себя полезным обращаться с человеком, который есть *нечто большее, чем машина*, сообразно его достоинству[2].

Кенигсберг, Пруссия, 30 сентября 1784

---

[2] В „Wochentliche Nachrichten„ Бюшинга от 13 сентября я прочитал сегодня, 30-го числа сего месяца, ссылку на номер <„Berlinische Monatsschrift„ за этот месяц, в котором опубликован ответ господина Мендельсона на этот же вопрос. Я этот номер еще не получил, иначе я бы воздержался от ответа на вопрос; мой ответ может быть только опытом, и случайно может оказаться, что наши мысли совпадут.



Георг Вильгельм Фридрих Гегель

Для многих имя Гегеля ассоциируется исключительно со спекулятивными построениями, идеей абсолютного духа и почти физическим страхом перед непостижимой сложностью его философской системы. В результате сам Гегель объявляется «страшным человеком», который, якобы олицетворяя всемировую хитрость разума, придумал все эти «перипетии» духа только для того, чтобы подвергнуть испытанию нашу ограниченную способность к продуктивному воображению и философскому мышлению. Особо яростные критики Гегеля даже изобрели термин «гегельянщина», коим нарекается все подряд, что так или иначе не соответствует канонам обыденного мышления и которым запугивают неискушенного читателя, при этом вовсе не трудясь объяснить, о чем именно идет речь.

Что делает Гегеля столь сложным — это его системный подход. И дело здесь не только в том, что для него все движение реальности, а также развитие самой философии, которая есть не что иное как эта реальность, «схваченная в мысли», подчинено некоей внутренней логике и следует объективно существующим логическим законам. Отстаиваемый Гегелем принцип системности утверждает идею целостности и непрерывности бытия. Иными словами, определения вещей не существуют сами по себе как самодостаточные единицы; они предполагают другие и существуют лишь как опосредованные, в целостной системе определений. Идея системности, внутренней взаимосвязи всех элементов бытия, включая многообразные формы и процедуры мышления — наиболее важная черта гегелевской диалектики.

Идеализм Гегеля, который часто характеризуется как спекулятивный или абсолютный, есть ничто иное, как специфическая форма реализма. Гегель не толкует идеальное как сферу субъективности или сознания. Он понимает идеальное как внутреннее целеполагание мира или лежащую в основе его рациональность природы. Это не нечто привнесенное, а собственно структура природы, которая есть одновременно физическая и мыслительная, и которая в равной степени является субъективной и объективной. Гегель утверждает существование природы и физической реальности независимо от какого-либо сознания, будь то деятельность трансцендентального Я или абсолютного духа. Более того, сознание и мышление, включая самосознание трансцендентального субъекта, выводимо из законов реального мира.

Диалектика Гегеля неразрывно связана с его идеализмом, и только с точки зрения единства этих составляющих и можно объяснить диалектическую взаимосвязь всего сущего, включая бытие и мышление, на единстве которых так настаивал Гегель.

Марина Быкова

Кто мыслит абстрактно?*

Мыслить? Абстрактно? “Sauve qui peut!” — «Спасайся, кто может!» —наверняка завопит тут какой-нибудь наемный осведомитель, предостерегая публику от чтения статьи, в которой речь пойдет про «метафизику». Ведь «метафизика» – как и «абстрактное» (да, пожалуй, как и «мышление») —слово, которое в каждом вызывает более или менее сильное желание удрать подальше, как от чумы.

Спешу успокоить: я вовсе не собираюсь объяснять здесь, что такое «абстрактное» и что значит «мыслить». Объяснения вообще считаются в порядочном обществе признаком дурного тона. Мне и самому становится не по себе, когда кто-нибудь начинает что-либо объяснять, — в случае необходимости я и сам сумею все понять. А здесь какие бы то ни было объяснения насчет «мышления» и «абстрактного» совершенно излишни; порядочное общество именно потому и избегает общения с «абстрактным», что слишком хорошо с ним знакомо. То же, о чем ничего не знаешь, нельзя ни любить, ни ненавидеть. Чуждо мне и намерение примирить общество с «абстрактным» или с «мышлением» при помощи хитрости – сначала протащив их туда тайком, под маской светского разговора, с таким расчетом, чтобы они прокрались в общество, не будучи узнанными и не возбудив неудовольствия, затесались бы в него, как говорят в народе, а автор интриги мог бы затем объявить, что новый гость,

---

*Нем.: “Wer denkt abstrakt?”. Текст был опубликован посмертно в 1835 г. в 17-м томе сочинений Гегеля на основе сохранившейся рукописи и был ошибочно отнесен издателями к берлинскому периоду. Г. Киммерле установил, что работа была написана в Бамберге между апрелем и июнем 1807 г., когда Гегель исполнял обязанности главного редактора «Бамбергской газеты». Датировка отчасти установлена на основе замечания самого Гегеля, что его текст адресован тем людям, которые «читают утреннюю газету и знают, что за сатиру назначена премия». Здесь имеется в виду конкурс рифмованных сочинений на тему «Эгоизм», объявленный в литературно-интеллектуальном журнале «Утренний лист для образованных сословий» („Morgenblatt für gebildete Stände„) 2 января 1807 г. со сроком сдачи сочинений 1 июля того же года. Хотя исследователи сходятся в том, что текст Гегеля писался не для этого конкурса, данное событие могло отчасти побудить Гегеля взяться за перо и придать своему сочинению выраженную сатирическую тональность. В литературе встречаются не лишенные оснований предположения, что эссе Гегеля изначально предназначалось не для публикации, но для распространения в рукописной форме или даже для устного зачитывания на одном из праздничных мероприятий в высшем обществе Бамберга, в которых Гегель регулярно принимал участие. Появление эссе по времени близко к выходу первого крупного философского произведения Гегеля — «Феноменология духа». По-видимому, первый перевод с немецкого сделан Э.В. Ильенковым (он пользовался изданием: *Hegel G.W.F.* Sämtliche Werke / Hrsg. von H. Glockner. Bd. XX. Stuttgart, 1930.) и опубликован в «Вопросах философии» (1956. № 6, с. 138–140). Данная публикация основана на более позднем издании этого перевода в редакции А.В. Гулыги (см.: *Гегель Г.В.Ф.* Работы разных лет: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1970. С. 387–394).

которого теперь принимают под чужим именем как хорошего знакомого, — это и есть то самое «абстрактное», которое раньше на порог не пускали. У таких «сцен узнавания», поучающих мир против его желания, тот непростительный просчет, что они одновременно конфузят публику, тогда как театральный машинист хотел бы своим искусством снискать себе славу. Его тщеславие в сочетании со смущением всех остальных способно испортить весь эффект и привести к тому, что поучение, купленное подобной ценой, будет отвергнуто.

Впрочем, даже и такой план осуществить не удалось бы: для этого ни в коем случае нельзя разглашать заранее разгадку. А она уже дана в заголовке. Если уж замыслил описанную выше хитрость, то надо держать язык за зубами и действовать по примеру того министра в комедии, который весь спектакль играет в пальто и лишь в финальной сцене его расстегивает, блистая Орденом Мудрости. Но расстегивание метафизического пальто не достигло бы того эффекта, который производит расстегивание министерского пальто, — ведь свет не узнал тут ничего, кроме нескольких слов, — и вся затея свелась бы, собственно, лишь к установлению того факта, что общество давным-давно этой вещью располагает; обретено было бы, таким образом, лишь название вещи, в то время как орден министра означает нечто весьма реальное, кошель с деньгами.

Мы находимся в приличном обществе, где принято считать, что каждый из присутствующих точно знает, что такое «мышление» и что такое «абстрактное». Стало быть, остается лишь выяснить, *кто* мыслит абстрактно. Как мы уже упоминали, в наше намерение не входит ни примирить общество с этими вещами, ни заставлять его возиться с чем-либо трудным, ни упрекать за легкомысленное пренебрежение к тому, что всякому наделенному разумом существу по его рангу и положению приличествует ценить. Напротив, намерение наше заключается в том, чтобы примирить общество с самим собой, поскольку оно, с одной стороны, пренебрегает абстрактным мышлением, не испытывая при этом угрызений совести, а с другой — все же питает к нему в душе известное почтение, как к чему-то возвышенному, и избегает его не потому, что презирает, а потому, что возвеличивает, не потому, что оно кажется чем-то пошлым, а потому, что его принимают за нечто знатное или же, наоборот, за нечто особенное, что французы называют «espèce»[1], чем в обществе выделяться неприлично, и что не столько выделяет, сколько отделяет от общества или делает смешным, вроде лохмотьев или чрезмерно роскошного одеяния, разубранного драгоценными камнями и старомодными кружевами.

Кто мыслит абстрактно? — Необразованный человек, а вовсе не просвещенный. В приличном обществе не мыслят абстрактно потому, что это слишком

---

[1] Espèce (фр.) — человек, достойный презрения.

просто, слишком неблагородно (неблагородно не в смысле принадлежности к низшему сословию), и вовсе не из тщеславного желания задирать нос перед тем, чего сами не умеют делать, а в силу внутренней пустоты этого занятия.

Почтение к абстрактному мышлению, имеющее силу предрассудка, укоренилось столь глубоко, что те, у кого тонкий нюх, заранее почуют здесь сатиру или иронию, а поскольку они читают утренние газеты и знают, что за сатиру назначена премия, то они решат, что мне лучше постараться заслужить эту премию в соревновании с другими, чем выкладывать здесь все без обиняков.

В обоснование своей мысли я приведу лишь несколько примеров, на которых каждый сможет убедиться, что дело обстоит именно так. Ведут на казнь убийцу. Для толпы он убийца — и только. Дамы, может статься, заметят, что он сильный, красивый, интересный мужчина. Такое замечание возмутит толпу: как так? Убийца — красив? Можно ли думать столь дурно, можно ли называть убийцу — красивым? Сами, небось, не лучше! Это свидетельствует о моральном разложении знати, добавит, быть может, священник, привыкший глядеть в глубину вещей и сердец.

Знаток же человеческой души рассмотрит ход событий, сформировавших преступника, обнаружит в его жизни, в его воспитании влияние дурных отношений между его отцом и матерью, увидит, что некогда этот человек был наказан за какой-то незначительный проступок с чрезмерной суровостью, ожесточившей его против гражданского порядка, вынудившей к сопротивлению, которое и привело к тому, что преступление сделалось для него единственным способом самосохранения. Почти наверняка в толпе найдутся люди, которые — доведись им услышать такие рассуждения — скажут: да он хочет оправдать убийцу! Помню же я, как некий бургомистр жаловался в дни моей юности на писателей, подрывающих основы христианства и правопорядка; один из них даже осмелился оправдывать самоубийство — подумать страшно! Из дальнейших разъяснений выяснилось, что бургомистр имел в виду «Страдания молодого Вертера».

Это и называется «мыслить абстрактно» — видеть в убийце только одно абстрактное — что он убийца, и называнием такого качества уничтожать в нем все остальное, что составляет человеческое существо.

Иное дело — утонченно-сентиментальная светская публика Лейпцига. Эта, наоборот, усыпала цветами колесованного преступника и вплетала венки в колесо. Однако это опять-таки абстракция, хотя и противоположная. Христиане имеют обыкновение выкладывать крест розами или, скорее, розы крестом, сочетать розы и крест. Крест — это некогда превращенная в святыню виселица или колесо. Он утратил свое одностороннее значение орудия позорной казни и соединяет в одном образе высшее страдание и глубочайшее самопожерт-

вование с радостнейшим блаженством и божественной честью. А вот лейпцигский крест, увитый маками и фиалками, — это умиротворение в стиле Коцебу[2], разновидность распутного примиренчества — чувствительного и дурного.

Мне довелось однажды услышать, как совсем по-иному расправилась с абстракцией «убийцы» и оправдала его одна наивная старушка из богадельни. Отрубленная голова лежала на эшафоте, и в это время засияло солнце. Как это чудесно, сказала она, солнце милосердия господня осеняет голову Биндера[3]! Ты не стоишь того, чтобы тебе солнце светило, — так говорят часто, желая выразить осуждение. А женщина та увидела, что голова убийцы освещена солнцем и, стало быть, того достойна. Она вознесла ее с плахи эшафота в лоно солнечного милосердия бога и осуществила умиротворение не с помощью фиалок и сентиментального тщеславия, а тем, что увидела убийцу приобщенным к небесной благодати солнечным лучом.

— Эй, старуха, ты торгуешь тухлыми яйцами! — говорит покупательница торговке. — Что? — кричит та. — Мои яйца тухлые?! Сама ты тухлая! Ты мне смеешь говорить такое про мой товар! Ты! Да не твоего ли отца вши в канаве заели, не твоя ли мать с французами крутила, не твоя ли бабка сдохла в богадельне! Ишь целую простыню на платок извела! Знаем, небось, откуда все эти тряпки да шляпки! Если бы не офицеры, не щеголять тебе в нарядах! Порядочные-то за своим домом следят, а таким — самое место в каталажке! Дырки бы на чулках заштопала! — Короче говоря, она и крупицы доброго в обидчице не замечает. Она мыслит абстрактно и все — от шляпки до чулок, с головы до пят, вкупе с папашей и остальной родней — подводит исключительно под то преступление, что та нашла ее яйца тухлыми. Все окрашивается в ее голове в цвет этих яиц, тогда как те офицеры, которых она упоминала, — если они, конечно, и впрямь имеют сюда какое-нибудь отношение, что весьма сомнительно, — наверняка заметили в этой женщине совсем иные детали.

Но оставим в покое женщин; возьмем, например, слугу — нигде ему не живется хуже, чем у человека низкого звания и малого достатка; и, наоборот, тем лучше, чем благороднее его господин. Простой человек и тут мыслит абстрактно, он важничает перед слугой и относится к нему только как к слуге; он крепко держится за этот единственный предикат. Лучше всего живется слуге у француза. Аристократ фамильярен со слугой, а француз — так уж добрый приятель ему. Слуга, когда они остаются вдвоем, болтает всякую всячину, а

---

[2] Коцебу, Август фон (1761-1819) — немецкий драматург и русский дипломат, противник либеральных идей.

[3] Б.Г. Мещеряков дает здесь такой комментарий: Гегель выделяет имя казненного, желая, видимо, подчеркнуть, что старушка назвала его конкретным именем, а не абстрактным названием — «убийцей».

хозяин покуривает себе трубку да поглядывает на часы, ни в чем его не стесняя, — как о том можно прочитать в повести «Жак и его хозяин» Дидро. Аристократ, кроме всего прочего, знает, что слуга не только слуга, что ему известны все городские новости и девицы и что голову его посещают недурные идеи, — обо всем этом он слугу расспрашивает, и слуга может свободно говорить, о том, что интересует хозяина. У барина-француза слуга смеет даже рассуждать, иметь и отстаивать собственное мнение, а когда хозяину что-нибудь от него нужно, так приказания будет недостаточно, а сначала придется втолковать слуге свою мысль, да еще и благодарить за то, что это мнение одержит у того верх.

То же самое различие и среди военных; у пруссаков[4] положено бить солдата, и солдат поэтому — каналья; действительно, тот, кто обязан пассивно сносить побои, и есть каналья. Посему рядовой солдат и выглядит в глазах офицера как некая абстракция субъекта побоев, с коим вынужден возиться господин в мундире с портупеей, хотя и для него это занятие чертовски неприятно.

Перевод *Э. В. Ильенкова*

Эвальд Ильенков: Так кто же мыслит абстрактно? Необразованный человек, а вовсе не просвещенный*

Этот неожиданный ответ и сегодня может показаться озорным парадоксом, простой иллюстрацией того «литературного приема, состоящего в употреблении слова или выражения в противоположном их значении с целью насмешки», который литературоведы называют иронией. Той самой иронией, которая, по словам М.В. Ломоносова, «состоит иногда в одном слове, когда малого человека Атлантом или Гигантом, бессильного Самсоном называем»...

Ирония тут действительно есть, и очень ядовитая. Но ирония эта особого свойства — не остроумная игра словами, не простое вывертывание наизнанку

---

[4] В первой публикации статьи (1835 г.) слово «пруссаков» явно по политическим соображениям было заменено издателем на «австрийцев». Это искаженно содержится и в Собрании сочинений Гегеля под ред. Глокнера, по которому выполнен перевод. Исправление сделано на основании публикации статьи, сверенной с рукописью (см. "Hegel-Studien", Bouvier Verlag, Bonn, 1969, 8. 164).

«привычных значений» слов, ничего не меняющее в существе понимания. Тут не термины меняются на обратные, а те явления, которые ими обозначаются, вдруг оказываются в ходе их рассмотрения совсем не такими, какими их привыкли видеть, и острие насмешки поражает как раз «привычное» словоупотребление, обнаруживает, что именно «привычное» и вполне бездумное употребление терминов (в данном случае слова «абстрактное») является несуразным, не соответствующим сути дела. А то, что казалось лишь «ироническим парадоксом», обнаруживает себя, напротив, как совершенно точное выражение этой сути.

Это и есть диалектическая ирония, выражающая в словесном плане, на экране языка, вполне объективный (то есть от воли и сознания не зависящий) процесс превращения вещи в свою собственную противоположность. Процесс, в ходе которого все знаки вдруг меняются на обратные, а мышление неожиданно для себя приходит к выводу, прямо противоречащему его исходному пункту.

Душой этой своеобразной иронии является не легковесное остроумие, не лингвистическая ловкость в обыгрывании эпитетов, а всем известное «коварство» реального течения жизни, давно осознанное народной мудростью в поговорке «Благими намерениями дорога в ад вымощена». Да, самые добрые намерения, преломившись через призму условий их осуществления, зачастую оборачиваются злом и бедой. Бывает и наоборот: «Частица силы я, желавшей вечно зла, творившей лишь благое», — отрекомендовывается Мефистофель, поэтическое олицетворение «силы отрицания».

Это та самая нешуточная закономерность, которую Маркс вслед за Гегелем любил называть «иронией истории», — «неизбежной судьбой всех исторических движений, участники которых имеют смутное представление о причинах и условиях их существования и потому ставят перед ними чисто иллюзорные цели». Эта ирония всегда выступает как неожиданное возмездие за невежество, за неведение. Она всегда подстерегает людей, лезущих в воду, не зная броду. Когда такое случается с первопроходцами — это трагедия. Человеку всегда приходилось дорого платить за познание. Но когда жертвами этой неумолимой иронии становятся люди, не умеющие и не желающие считаться с опытом, — их судьба обретает характер трагикомический, ибо наказанию тут подвергается уже не невежество, а глуповатое самомнение...

И когда Гегель в качестве примера «абстрактного мышления» приводит вдруг брань рыночной торговки, то высокие философские категории применяются тут отнюдь не с целью насмешки над «малым человеком», над необра-

---

*Публикуется по первому изданию статьи в журнале «Знание-сила» (1973. № 10. С. 42–43).

зованной старухой. Ироническая насмешка здесь есть, но адрес ее — совсем иной. Эта насмешка попадает здесь рикошетом, на манер бумеранга, в высокий лоб того самого читателя, который усмотрел в этом ироническую ухмылку над «необразованностью». Необразованность — не вина, а беда, и глумиться над нею с высоты своего ученого величия — вряд ли достойное философа занятие. Такое глумление обнаруживало бы не ум, а лишь глупое чванство своей собственной «образованностью». Эта поза уже вполне заслуживает издевки — и Гегель доставляет себе такое удовольствие.

Великий диалектик вышучивает здесь мнимую образованность — необразованность, которая мнит себя образованностью, и потому считает себя вправе судить и рядить о философии, не утруждая себя ее изучением.

Торговка бранится без претензий на «философское» значение своих словоизвержений. Она и слыхом не слыхивала про такие словечки, как «абстрактное». Философия поэтому тоже к ней никаких претензий не имеет. Другое дело — «образованный читатель», который усмехается, усмотрев «иронию» в квалификации ее мышления как «абстрактного», — это-де все равно, что назвать бессильного Самсоном...

Вот он-то и попался на коварный крючок гегелевской иронии. Усмотрев тут лишь «литературный прием», он с головой выдал себя, обнаружив полную неосведомленность в той области, где он считает себя знатоком, — в области философии как науки. Тут ведь каждый «образованный человек» считает себя знатоком. «Относительно других наук считается, что требуется изучение для того, чтобы знать их, и что лишь такое знание дает право судить о них. Соглашаются также, что для того, чтобы изготовить башмак, нужно изучить сапожное дело и упражняться в нем, хотя каждый человек имеет в своей ноге мерку для этого, имеет руки и благодаря им требуемую для данного дела природную ловкость. Только для философствования не требуется такого рода изучения и труда», — иронизирует по адресу таких знатоков Гегель. Такой знаток и обнаружил тут, что слово «абстрактное» он знает, а вот относительно той коварной диалектики, которую философия давно выявила в составе названной категории явлений, даже смутного представления не имеет. Потому-то он и увидел шутку там, где Гегель вовсе не шутит, там, где он разоблачает дутую пустоту «привычных» представлений, за пределы которых никогда не выходит претенциозная полуобразованность, мнимая образованность, весь багаж которой и заключается всего-навсего в умении употреблять ученые словечки так, как принято в «порядочном обществе»...

Такой «образованный читатель» — не редкость и в наши дни. Обитая в уютном мирке шаблонных представлений, с которыми он сросся, как с собственной кожей, он всегда испытывает раздражение, когда наука показывает

ему, что вещи на самом-то деле совсем не таковы, какими они ему кажутся. Себя он всегда считает поборником «здравого смысла», а в философской диалектике не видит ничего, кроме злокозненной наклонности «выворачивать наизнанку» обычные, «общепринятые» значения слов. В диалектическом мышлении он видит одно лишь «неоднозначное и нестрогое употребление терминов», искусство жонглировать словами с противоположным значением — софистику двусмысленности. Так, мол, и тут — Гегель употребляет слова не так, как это «принято» — называет «абстрактным» то, что все здравомыслящие люди именуют «конкретным» и наоборот. Такому толкованию диалектики посвящено даже немало учено-философских трактатов, написанных за последние полтораста лет. И каждый раз их пишут от имени «современной логики».

Между тем Гегеля волнуют, конечно же, не названия, не вопрос о том, что и как надлежит называть. К вопросу о названиях и к спорам о словах Гегель сам относится сугубо иронически, лишь поддразнивая ученых педантов, которые, в конце концов, только этим и озабочены, расставляя им на пути нехитрые ловушки.

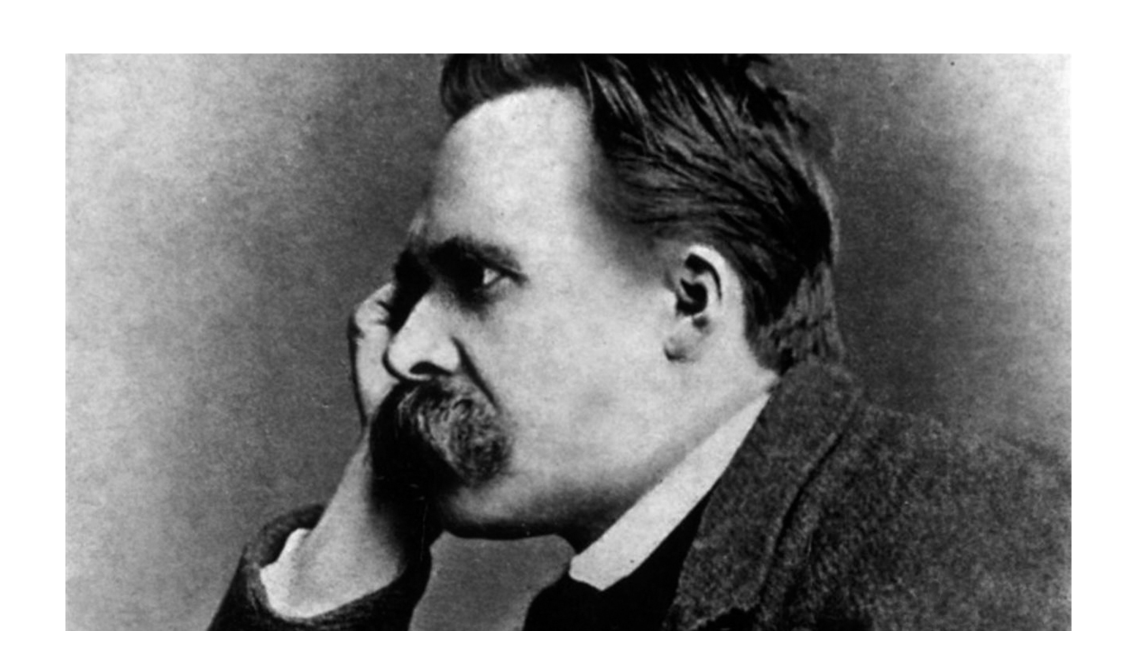
Попутно же, под видом светской беседы, он популярно — в самом хорошем смысле этого слова — излагает весьма серьезные вещи, касающиеся отнюдь не «названии». Это — стержневые идеи его гениальной «Науки Логики» и «Феноменологии духа».

«Абстрактной истины нет, истина всегда конкретна», ибо истина — это не «отчеканенная монета», которую остается только положить в карман, чтобы при случае ее оттуда вытаскивать и прикладывать как готовую мерку к единичным вещам и явлениям, наклеивая ее, как ярлык, на чувственно-данное многообразие мира, на созерцаемые «объекты». Истина заключается вовсе не в голых «результатах», а в непрекращающемся процессе все более глубокого, все более расчлененного на детали, все более «конкретного» постижения существа дела. А «существо дела» нигде и никогда не состоит в простой «одинаковости», в «тождественности» вещей и явлений друг другу. И искать это «существо дела» — значит тщательно прослеживать переходы, превращения одних строго зафиксированных (в том числе словесно) явлений в другие, в конце концов, в прямо противоположные исходным. Действительная «всеобщность», связующая воедино, в составе некоторого «целого», два или более явления (вещи, события и т. д.), таится вовсе не в их одинаковости друг другу, а в необходимости превращения каждой вещи в ее собственную противоположность. В том, что такие два явления как бы «дополняют» одно другое «до целого», поскольку каждое из них содержит такой «признак», которого другому как раз недостает, а «целое» всегда оказывается единством взаимоисключающих — и одновременно взаимопредполагающих — сторон, моментов.

Отсюда и логический принцип мышления, который Гегель выдвинул против всей прежней логики: «Противоречие есть критерий истины, отсутствие противоречия — критерий заблуждения». Это тоже звучало и звучит до сих пор достаточно парадоксально. Но что поделаешь, если сама реальная жизнь развивается через «парадоксы»?

И если принять все это во внимание, то сразу же начинает выглядеть по-иному и проблема «абстракции». «Абстрактное» как таковое (как «общее», как «одинаковое», зафиксированное в слове, в виде «общепринятого значения термина» или в серии таких терминов) само по себе ни хорошо, ни плохо. Как таковое оно с одинаковой легкостью может выражать и ум, и глупость. В одном случае «абстрактное» оказывается могущественнейшим средством анализа конкретной действительности, а в другом — непроницаемой ширмой, загораживающей эту же самую действительность. В одном случае оно оказывается формой понимания вещей, а в другом — средством умерщвления интеллекта, средством его порабощения словесными штампами. И эту двойственную, диалектически-коварную природу «абстрактного» надо всегда учитывать, надо всегда иметь в виду, чтобы не попасть в неожиданную ловушку...

В этом и заключается смысл гегелевского фельетона, изящно-иронического изложения весьма и весьма серьезных философско-логических истин.



Фридрих Ницше

Фридрих Ницше опасный мыслитель, выстроивший свою жизнь как безжалостный эксперимент над собой. Верный своей юношеской формуле: «Продуктом деятельности философа является его жизнь (прежде, чем его произведения)», — Ницше выбрал жизненным кредо интеллектуальную честность. Он один из немногих, кому хватило мужества избежать изъянов лукавства и лицедейства как в личной судьбе, так и в своих книгах. Экзистенциальный опыт одиночества, болезни, безумия Ницше был задан его основным жизненным инстинктом — «обретением себя», реализованным через неутомимое восхождение к себе, уход от себя бывшего к себе становящемуся. Тексты Ницше провокативны и пластичны, поэтому плохо поддаются интерпретации и рационализации. Попытки фальсификации его текстов обречены на неудачу, поскольку цель его философствования — разоблачение привычных предрассудков, принимаемых в интеллектуальном обиходе за истины, расшатывание устоявшихся систем нравственных координат, переворачивание с ног на голову житейских очевидностей. Пронзительная психологическая точность образов, безупречный вкус к символизации повседневности и мастерство мифотворца, столь притягательные для художников и соблазнительные для идеологов всех мастей (от религиозных символистов и марксистов, до национал-социалистов и традиционалистов), не раз переиначивали и калечили посмертную судьбу философа, уходя в прошлое и оставляя Ницше будущему. Ницше сделал все для того, чтобы читатели не строили иллюзии на его счет: «я не тот, за кого вы меня принимаете», — писал он не раз своим друзьям: не профессор филологии, не литератор, не преподаватель, не ученый, не немец, не антисемит, не юдофил, не «вольный дух», не христианин, не антихристианин...

Мысль Ницше подобна горному энгадинскому ручью в полуденный зной — чеканно-звонкая, отрезвляюще студеная, она обжигает свежестью, сводя скулы до судорог и дразня невозможностью испить ее до конца, утолив все растущую жажду. В беспрерывной игре смыслов и образов, речь Ницше ускользает, разлетается веером искрящихся брызг, оставляя путника с обожженными ладонями и стремлением исступленно припадать к ручью. Опасна ледяная вода в жаркий день: можно надолго потерять собственный голос... Мысль Ницше жива своим движением. Тех, кто изловчится зачерпнуть поглубже, чтобы поймать, остановить и забрать ее себе, ждет беда: в его ладонях останется муть речного дна, в которой можно разглядеть лишь собственное изображение.

Книги Ницше не представляют собой «памятники эпохи» или «исторические свидетельства» о времени жизни их автора. Они могли бы быть написаны веком раньше или двумя веками позже. Тексты Ницше существуют по ту сторону национальных идентичностей и вне государственных границ, они — вехи личного внутреннего пространства их автора. Это свидетельства обвинения для прошлых и живущих поколений, тревожные предчувствия и пророчества о будущем.

Юлия Синеокая

Об истине и лжи во вненравственном смысле*

В некоем отдаленном уголке вселенной, разлитой в блестках бесчисленных солнечных систем, была когда-то звезда, на которой умные животные изобрели познание. Это было самое высокомерное и лживое мгновение «мировой истории»: но все же лишь одно мгновение. После этого природа еще немножко подышала, затем звезда застыла — и разумные животные должны были умереть. Такую притчу можно было придумать, и все-таки она еще недостаточно иллюстрировала бы нам, каким жалким, призрачным и мимолетным, каким бесцельным и произвольным исключением из всей природы является наш интеллект. Были целые вечности, в течение которых его не было; и когда он снова окончит свое существование, итог будет равен нулю. Ибо у этого интеллекта нет никакого назначения, выходящего за пределы человеческой жизни. Нет, он принадлежит всецело человеку, и только его обладатель и изобретатель так горячо и с таким пафосом относится к нему, как будто бы на нем вращались оси мира. Но если бы мы могли объясниться с комаром, мы поняли бы, что он с таким же пафосом парит в воздухе и чувствует в себе летучий центр этого мира. В природе нет ничего настолько отверженного и незначительного, чтобы не могло при малейшем дыхании этой силы познания тотчас же раздуться подобно мехам, и подобно тому, как всякий человек, поднимающий тяжесть, хочет, чтобы на него дивились, так и самый гордый из людей, фило-

---

*Нем.: „Über Wahrheit und Lüge im aussenmoralischen Sinn". Эссе, затрагивающее проблемы философии языка, создается в базельский период жизни Ницше. Испытывая серьезные проблемы с глазами, в июне 1873 г. Ницше надиктовывает текст своему другу Карлу фон Герсдорфу, используя составленные еще летом 1872 г. заметки и черновик рубежа 1872/73 гг. Отдельные высказывания Ницше позволяют предположить, что текст создавался им скорее всего для самого себя, как собрание мыслей на определенную тему. Текст долгое время оставался в рукописи и был впервые опубликован вместе с эссе «Философия в трагическую эпоху греков» („Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen") в составе 3-го издания сочинений Ницше (дата публикации — ноябрь 1895 г., на титуле — 1896). Издатель Фриц Кёгель разделил эссе на 3 главки (руководствуясь не совсем однозначными пометами самого Ницше на полях рукописи), охарактеризовал данное эссе в качестве фрагмента и поместил его среди незаконченных размышлений и набросков Ницше об истине и познании. В 1903 г. в Лейпциге эссе было снова опубликовано вместе с текстом «Философия в трагическую эпоху греков» как две части, якобы, задуманной Ницше, но не дописанной «Книги философов» („Philosophenbuch"). Впоследствии эссе часто издавалось вместе с текстом «О пафосе истины» („Über das Pathos der Wahrheit") из цикла «Пять предисловий к пяти ненаписанным книгам» („Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern", декабрь 1872 гг.), а как самостоятельное сочинение Ницше вышло из печати лишь в 1929 г.

Публикуется в переводе Л. Завалишиной по изд.: *Ницше Ф.* Об истине и лжи во вненравственном смысле // Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни. Сумерки кумиров. Утренняя заря: Сб. Минск, 1997. С.361-384.

соф, думает, что на его поступки и мысли направлены взоры всей вселенной, со всех ее отдаленных концов.

Замечательно, что все это делает интеллект, тот самый интеллект, который ведь дан только как помощь самым несчастным, самым слабым и тленным существам для того, чтобы на минуту удержать их в этой жизни, из которой они без него имели бы полное основание бежать подобно тому сыну Лессинга. Итак, это высокомерие, связанное со способностью познавать и чувствовать, набрасывая на глаза и чувства человека густой, ослепляющий туман, обманывает себя относительно ценности всего существования тем, что оно носит в себе в высшей степени льстивую оценку самого познания. Весь итог его деятельности — обман, но и отдельные его проявления имеют в большей или меньшей степени тот же характер.

Интеллект, как средство для сохранения индивида, развивает свои главные силы в притворстве; ибо благодаря ему сохраняются более слабые и хилые особи, которые не могут отстаивать себя в борьбе за существование с помощью рогов или зубов. У человека это искусство притворяться достигает своей вершины: здесь обман, лесть, ложь, тайное злословие, поза, жизнь, полная заемного блеска, привычка маскироваться, условность, разыгрывание комедий перед другими и перед собой, — короче, постоянное порхание вокруг единого пламени тщеславия — являются настолько и правилом и законом, что нет ничего более непонятного как то, каким образом среди людей могло возникнуть честное и чистое стремление к истине. Они погружены в иллюзии и сновидения, глаза их только скользят по поверхности вещей и видят лишь «формы», их ощущения никогда не дают истины, но довольствуются тем, что испытывают раздражение и играют на ощупь за спиною вещей. К тому же человек всю жизнь по ночам поддается обманам снов и его нравственное чувство нисколько не протестует против этого; между тем как есть люди, которые благодаря усилиям воли отучились от храпения. Что собственно знает человек о самом себе? Мог ли бы он хоть раз в жизни воспринять самого себя, как будто бы он был вложен в освещенный стеклянный ящик? Разве природа не скрывает от него почти всего, даже об его теле — извороты кишок, быстроту кровообращения, сплетение волокон, — для того, чтобы загнать его в область гордого обманчивого сознания и запереть его в ней! Она выронила ключ: и горе роковому любопытству, которое через щель ухитрилось бы поглядеть на то, что за пределами комнаты сознания, и узнало бы, что человек в равнодушии и безразличии своего незнания покоится на безжалостном и ненасытном, на жадности и убийстве, — и как бы лежа на спине тигра отдается своим сновидениям. Откуда же, при таком устройстве человека, стремление к истине!

Поскольку индивид хочет удержаться среди других индивидов, он при естественном положении вещей пользуется своим интеллектом только для притворства: но так как человек из-за нужды и скуки хочет существовать в стаде, то он нуждается в мирном договоре и рассуждает поэтому, что из его мира должно исчезнуть по крайней мере самое крупное — bellum omnium contra omnes[1]. Этот мирный договор приносит с собой нечто, что кажется первым шагом в этом загадочном стремлении к истине. Теперь именно определяется то, что отныне должно быть «истиной», изобретается одинаково употребляющееся и обязательное обозначение вещей, а законодательство языка дает и первые законы истины: ибо теперь впервые возникает противоположность истины и лжи. Лжец употребляет ходячие обозначения и слова для того, чтобы заставить недействительное казаться действительным; например, он говорит «я богат», между тем как единственно верным обозначением его состояния было бы слово «беден». Он злоупотребляет тем, что установлено, изменяя и искажая имена. Если он делает это в видах своей пользы и принося этим вред другим, общество перестает ему верить и этим исключает его из своего состава. При этом люди не так избегают обмана, как вреда, приносимого им; и на этой ступени они ненавидят не обман, а дурные, вредные последствия известных родов обмана. В подобном же ограниченном смысле человек хочет и истины: он хочет ее приятных последствий; к чистому познанию, не имеющему последствий, он относится равнодушно, к некоторым же истинам, которые ему кажутся неприятными и разрушительными, — даже враждебно. К тому же: как обстоит дело с теми условностями языка? Являются ли они результатами познания и чувства истины? Соответствуют ли обозначения вещам? Является ли язык адекватным выражением реальности?

Только по забывчивости человек может утешать себя безумной мыслью, что он обладает истиной именно в такой степени. Если он не захочет довольствоваться истиной в форме тавтологии, то есть одной пустой шелухой, — он вечно будет принимать за истину иллюзии. Что такое слово? Передача звуками первого раздражения. Но делать заключение от раздражения нервов к причине, лежащей вне нас, есть уже результат ложного и недопустимого применения положения об основании. Если бы решающим условием при происхождении языка была только истина, а набирая обозначения предметов, люди руководствовались бы только достоверностью, — то таким образом мы могли бы говорить: «камень тверд», как будто слово «тверд» обозначает нечто абсолютное, а не наше совершенно субъективное ощущение! Мы разделяем предметы по родам, «куст» у нас мужского рода, «лоза» — женского: совершенно

[1] Война всех против всех (лат.).

произвольные обозначения! Как далеко мы вышли за канон достоверности! Словом Schlange мы обозначаем змею: это обозначение указывает только на ее способность завиваться и, следовательно, оно годится и для червя. Как произвольны ограничения и как односторонни предпочтения, которые мы даем при этом то тому, то другому свойству вещи! Если сравнить различные языки, то видно, что слова никогда не соответствуют истине и не дают ее адекватного выражения: иначе не было бы многих языков. «Вещь в себе» (ею была бы именно чистая, беспоследственная истина) совершенно недостижима также и для творца языка и в его глазах совершенно не заслуживает того, чтобы ее искать. Он обозначает только отношения вещей к людям и для выражения их пользуется самыми смелыми метафорами. Возбуждение нерва становится изображением! Первая метафора. Изображение становится звуком! Вторая метафора. И каждый раз полный прыжок в совершенно другую и чуждую область. Можно представить себе человека, совершенно глухого и никогда не имевшего ощущения тона и музыки: как он с удивлением смотрит на хладниевы звуковые фигуры[2] на песке, находит их причину в сотрясении струны и готов поклясться, будто теперь он знает, что люди называют «тоном», — вот так и мы все судим о языке.

Мы думаем, что знаем кое-что о самих вещах, когда говорим о деревьях, красках, снеге и цветах; на самом же деле мы обладаем лишь метафорами вещей, которые совершенно не соответствуют их первоначальным сущностям. Подобно тому как тон кажется глухому фигурой на песке, так и нам загадочное вещей кажется то возбуждением нерва, то изображением, то, наконец, звуком. Таким образом логика отсутствует при возникновении языка и весь материал, над которым работает и из которого создает свои построения человек истины — исследователь и философ, — происходит если не из Тучекукуевска, то все же и не из сущности вещей.

Подумаем еще особенно об образовании понятий. Каждое слово тотчас производится в понятие тем, что его заставляют напоминать нам не единичное индивидуальное переживание, которое его породило, а приноравливают одновременно к бесчисленному количеству случаев, более или менее подобных, т. е., строго говоря, не подобных. Каждое понятое возникает из предположения одинаковым неодинакового. И как верно то, что один лист никогда не одинаков совершенно с другим, то и понятие "лист» образовано благодаря произвольному опущению этих индивидуальных различий, благодаря забвению того, что различает; так-то получается представление, будто бы в

[2] Правильно перевести это место помог Карен Свасьян. Речь идет о явлении, открытом немецким физиком Эрнстом Хладни.

природе, кроме листьев, есть еще — «лист», служащий их первообразом, по образцу которого сотканы, нарисованы, размерены, раскрашены и завиты все листья, но это сделано неловкими руками, так что ни один экземпляр не может считаться верным отражением этого первообраза. Мы называем человека «честным»; почему он сегодня поступил честно? спрашиваем мы. И наш ответ гласит: благодаря своей честности. Честность! Снова то же самое: лист есть причина листьев. Мы не знаем совершенно ничего об основном качестве, которое называлось бы «честностью», но лишь о многочисленных индивидуальных и вместе с тем неодинаковых поступках, которые мы сопоставляем, не обращая внимания на их различие, и называем честными поступками; наконец, из них мы заключаем об одной qualitas occulta именем «честность». Упущение индивидуального и действительного дает нам понятие и форму, природа же не знает ни понятий, ни форм, ни родов, но только одно недостижимое для нас и неопределимое. Ибо и наше противоположение рода и особи антропоморфично и происходит не из сущности вещей, — если мы даже и не решимся сказать, что оно ей не соответствует — это было бы догматическим утверждением, таким же недоказуемым, как и его противоположность.

Итак, что такое истина? Движущаяся толпа метафор, метонимий, антропоморфизмов, — короче, сумма человеческих отношений, которые были возвышены, перенесены и украшены поэзией и риторикой и после долгого употребления кажутся людям каноническими и обязательными: истины — иллюзии, о которых позабыли, что они таковы; метафоры, которые уже истрепались и стали чувственно бессильными; моменты, на которых стерлось изображение и на которые уже смотрят не как на монеты, а как на металл.

Мы все еще не знаем, откуда происходит стремление к истине: ибо до сих пор мы слышали лишь об обязательстве, которое нам ставит общество — как залог своего существования, — обязательства быть правдивыми, т. е. употреблять обычные метафоры, или, выражаясь морально, об обязательстве лгать согласно принятой условности, лгать стадно в одном для всех обязательном стиле. Правда, человек забывает об этом; он лжет означенным образом несознательно и по привычке многих столетий — и благодаря этой несознательности и этому забвению приходит к чувству истины. Из обязательства называть одну вещь «красной», другую «холодной», третью «немой» возникает моральное побуждение к истине: из наблюдения лжеца, которому никто не верит, которого все сторонятся, человек делает заключение о том, что истина свята, полезна и пользуется доверием. Теперь он подчиняет свои поступки, как поступки «разумного» существа, господству абстракций; он больше не позволяет себе увлекаться внезапными впечатлениями и наблюдениями, он обобщает сначала эти впечатления, делая их бесцветными и холодными понятиями,

для того чтобы привязать к ним челнок своей жизни и своих поступков. Все, что отличает человека от животного, зависит от этой его способности делать из ясных и осязательных метафор сухую схему, из картины — понятие. В царстве этих схем возможно то, что никогда не удалось бы среди непосредственных впечатлений — построить пирамиду каст и степеней, создать новый мир законов, привилегий, подчинений и ограничений, который соперничает с видимым миром непосредственных впечатлений, являясь более прочным, общим, более знакомым и более человеческим и поэтому — правящим и повелевающим. Между тем как всякая наглядная метафора индивидуальна и не имеет себе подобной и не поддается поэтому никакой классификации, огромное здание понятий выказывает неподвижную правильность римского колумбария и в своей логичности дышит той строгостью и холодом, которые особенно свойственны математике. На кого подул этот холод, тот вряд ли поверит тому, что понятие, сухое и восьмиугольное, как игральная кость, и такое же передвижное, как она, все же является лишь остатком метафоры, и что иллюзия художественного перенесения возбуждая нервы в изображение есть если не мать, то бабушка всякого понятия. В этой игре в кости-понятия «истиной» называется употреблять каждую кость так, как ей определено, правильно считать ее очки, образовывать правильные рубрики и никогда не выходить за пределы кастового порядка и последовательности рангов. Подобно тому как римляне и этруски разделили все небо резкими математическими линиями и в каждом таком ограниченном пространстве, как в templum, поместили одного бога; точно так же и каждый народ имеет над своей головой такое же математически разделенное небо понятий и считает требованием истины, чтобы каждого бога-понятие искали в его сфере. Можно только удивляться зодческому гению человека, которому на подвижных фундаментах, точно на поверхности текучей воды, удается воздвигнуть бесконечно сложное здание понятий — конечно, для того, чтобы удержаться на таком фундаменте, его постройка должна быть подобна сплетениям паутины, — такой нежной, чтобы ее могла нести на себе волна, такой прочной, чтобы не всякий ветер мог бы ее разрушить.

Как гений зодчества, человек стоит много выше пчелы: она строит из воска, который она находит в природе, он — из гораздо более нежного вещества понятий, которое он прежде должен создать из самого себя. В этом он достоин большого удивления, — но только не в своем стремлении к истине, к чистому познанию вещей. Если кто-нибудь прячет вещь за кустом, ищет ее именно там и находит, — то в этом искании и нахождении нет ничего особенно достойного прославления: но именно так обстоит дело с поисками и нахождением истины внутри области разума. Если я делаю определение млекопитающего и затем, рассмотрев верблюда, говорю: «вот млекопитающее» — то эти слова хотя и

высказывают истину, но истину не слишком большой ценности; мне кажется, что она совершенно антропоморфична и не имеет в себе ни одного пункта, который «был бы сам по себе», был бы действительным и имеющим общеобязательное значение, независимо от его отношения к человеку. Исследователь таких истин ищет в сущности только метаморфозы мира в людях, он добивается понимания мира, как вещи человекоподобной, и в лучшем случае добывает чувство ассимиляции. Подобно тому как астролог считал, что звезды на службе у людей и находятся в связи с их счастьем и страданием, так и этот исследователь считает, что весь мир привязан к людям, что он — бесконечно преломленный отзвук первобытного звука — человека, что он — умноженный отпечаток одного первообраза — человека. Все его искусство в том, чтобы считать человека мерой всех вещей; при этом он все-таки исходит из ошибки, поскольку он верит в то, что вещи находятся перед ним непосредственно, как чистые объекты наблюдения. Таким образом он забывает, что первоначальные наглядные метафоры — метафоры, и принимает их за сами вещи.

Только благодаря тому, что человек забывает этот первоначальный мир метафор, только благодаря тому, что отвердело и окоснело первоначальное множество быстро сменяющихся образов, возникших из первобытного богатства человеческой фантазии, только благодаря непобедимой вере в то, что э т о солнце, э т о окно, э т о т стол — есть истина в себе, — короче, только потому, что человек позабывает, что он — субъект, и притом художественно созидающий субъект — он живет в некотором спокойствии, уверенности и последовательности; если бы он на мгновение мог бы выйти из стен тюрьмы, в которую его заключила эта вера, тотчас бы пропало его «самосознание». Ему стоит уже большого труда представить себе, каким образом насекомое или птица воспринимают совсем другой мир, чем человек, и что вопрос, – которое из двух восприятий более правильно, – лишен всякого смысла, так как для этого пришлось бы мерить масштабом правильного восприятия, то есть масштабом н е с у щ е с т в у ю щ и м. Вообще же «правильное восприятие», т. е. адекватное выражение объекта в субъекте, кажется мне противоречием и нелепостью, ибо между двумя абсолютно различными сферами, каковы субъект и объект, не существует ни причинности, ни правильности, ни выражения, самое большее — эстетическое отношение, т. е. своего рода передача намеками, как при сбивчивом переводе на совсем чужой язык: но для этого нужна во всяком случае посредствующая сфера и посредствующая сила, свободно мыслящая и свободно изображающая. Слово «явление» заключает в себе много соблазнов, поэтому я его по возможности избегаю: ибо сущность вещей не «является» в эмпирическом мире. Художник, у которого нет рук и который хотел бы выразить пением носящийся перед ним образ, при этой пере-

мене сфер все же обнаружит больше, чем насколько эмпирический мир открывает нам сущность вещей. Даже отношение раздражения нерва к возникшему образу совсем не обязательно; но если один и тот же образ возникал миллионы раз и перешел по наследству через много поколений и под конец у всего человечества появляется каждый раз как следствие одной и той же причины, — то людям, наконец, кажется, будто это — единственно необходимый образ и что отношение первоначального возбуждения нерва к возникшему образу есть отношение строгой причинности; так же как и сон, постоянно повторяясь, стал бы ощущаться нами как истина. Но отвердение и окоченение какой-нибудь метафоры еще не заключает в себе ничего, что бы объяснило необходимость и исключительное право этой метафоры.

Конечно, каждый человек, который привык к таким размышлениям, испытывает глубокое недоверие к подобному идеализму, поскольку он ясно убежден в вечной последовательности, вездесущии и непогрешимости законов природы; он делает вывод: все в этом мире, насколько мы только можем охватить в вышину с помощью телескопа и в глубину с помощью микроскопа — все прочно, отделано, бесконечно, закономерно и беспробельно; наука будет вечно работать с пользой в этих копиях и все найденное ею будет в согласовании, а не в противоречии между собой. Как мало это походит на создание фантазии: ибо если бы оно было таковым, в нем можно было бы хоть где-нибудь заметить его характер как кажущегося и нереального. Против этого надо сказать, во-первых: если бы каждый из нас имел различное ощущение, если бы мы сами воспринимали мир то как птицы, то как черви, то как растения, или если бы одному из нас одно и то же раздражение нерва казалось бы красным, другому — синим, а третьему — даже музыкальным тоном, — то никто не говорил бы о такой законосообразности природы, но все считали бы ее в высшей степени субъективной картиной. Затем, что же такое для нас закон природы? Он не известен нам сам по себе, а лишь по его действиям, то есть в его отношениях к другим законам природы, которые и сами известны нам только как суммы и отношения. Таким образом, все эти отношения ссылаются одно на другое и в самом своем существе совершенно непонятны нам: нам действительно известно только то, что мы привносим к ним — время и пространство, т. е. отношения последовательности и числа. Все же удивительное, что мы усматриваем в законах природы, что требует нашего объяснения и могло бы вселить в нас недоверие к идеализму — лежит исключительно в математической строгости и нерушимости представлений времени и пространства. Их же мы производим в себя и из себя, как паук свою паутину; если мы принуждены понимать все вещи только в этих формах, то уже более не удивительно, что мы во всех вещах понимаем только именно эти формы: ибо все они должны

заключать в себе законы числа, а число есть самое удивительное в вещах. Вся та закономерность, которая так импонирует нам в движении звезд и в химических процессах, собственно совпадает с теми качествами, которые мы сами привносим в вещи, так что этим мы импонируем самим себе. При этом, разумеется, оказывается, что то художественное образование метафор, с которого у нас начинается каждое ощущение, уже предполагает те формы и, стало быть, в них совершается; только при полной прочности этих первичных форм объясняется возможность, каким образом впоследствии из самих метафор может быть воздвигнуто здание понятий. Строя это здание, мы на почве метафор во всем подражаем отношениям времени, пространства и чисел.

В строении понятий, как мы видели, первоначально работает язык, позднее — наука. Подобно тому, как пчела одновременно делает ячейки и наполняет их медом, так же и наука безостановочно работает в великом колумбарии понятий, в котором погребены видимости, строит все время новые этажи вверх, укрепляет, чистит и подновляет старые ячейки, и стремится прежде всего наполнить это необъятное строение и уместить в него весь эмпирический, т. е. антропоморфический мир. Если даже человек дела привязывает свою жизнь к разуму и его понятиям, для того чтобы не быть снесенным с места и не потерять себя самого, то тем более исследователь строит свою хижину у самой башни науки, для того чтобы и самому участвовать в ее перестройке и найти себе в ней оплот. А этот оплот ему очень нужен: ибо есть ужасные силы, которые постоянно враждебно наступают на него, противопоставляя научной «истине» истины совсем иного рода, с различными изображениями на их щитах.

Это побуждение к образованию метафор — это основное побуждение человека, которого нельзя ни на минуту игнорировать, ибо этим самым мы игнорировали бы самого человека — на самом деле вовсе не побеждено тем, что мы из его обесплоченных созданий — из понятий — выстроили новый, окоченелый мир как тюрьму для него; оно даже едва этим обуздано. Оно ищет для своей деятельности нового царства и другого русла и находит его в мифе и вообще в искусстве. Оно постоянно перепутывает рубрики и ячейки понятий, выставляя новые перенесения, метафоры, метонимии, постоянно обнаруживает стремление изобразить видимый мир бодрствующих людей таким пестро-неправильным, беспоследственно-бессвязным, увлекательным и вечно новым, как мир сна. Сам по себе бодрствующий человек уверен в том, что он бодрствует лишь благодаря прочной и правильной паутине понятий и именно поэтому иногда думает, что он спит, если когда-нибудь искусству удается разорвать эту паутину. Паскаль прав, утверждая., что если бы мы видели каждую ночь один и тот же сон — мы занимались бы им точно так же как вещами, которые видим ежедневно: «Если бы ремесленник был уверен, что он каждую ночь

сплошь двенадцать часов будет видеть во сне, будто он царь, то, думаю я, — говорит Паскаль, — он был бы так же счастлив, как царь, который каждую ночь подряд двенадцать часов видел бы во сне себя ремесленником». День такого мифически возбужденного народа, каким были древнейшие греки, благодаря постоянно действующим в нем чудесам, допускаемым мифами, на деле гораздо больше похож на сон, чем на день мыслителя, отрезвленного наукой. Если дерево может говорить, как нимфа, или если бог в оболочке быка может похищать дев, если внезапно становится видимой сама богиня Афина, когда она в роскошной колеснице проехала вместе с Писистратом через площади Афин, — а всему этому верил честный афинянин, — то в каждое мгновение, как во сне, возможно все, и вся природа носится вокруг человека, как будто бы она была маскарадом богов, которые забавляются тем, что обманывают человека, являясь ему в разных образах.

Но и сам человек имеет непреодолимую склонность поддаваться обманам и бывает словно очарован счастьем, когда рапсод рассказывает ему эпические сказки, как истину, или когда актер в трагедии изображает царя еще более царственным, чем его показывает действительность. Интеллект, этот мастер притворства, до тех пор свободен и уволен от своей рабской службы, пока он может обманывать, не причиняя вреда; и тогда-то он празднует свои сатурналии. Никогда он не бывает более пышным, богатым, гордым и смелым: с наслаждением творца он бросает в беспорядке метафоры, сдвигает с места пограничные столбы абстракций: называя, например, реку подвижной дорогой, которая несет человека туда, куда он в других случаях идет. Теперь он сбросил с себя клеймо рабства: прежде с печальной деловитостью он усердно показывал дорогу и орудия бедному индивиду, жаждущему существования, и, как слуга для господина, выходил для него на грабеж за добычей; теперь он стал господином и может смело стереть выражение нужды со своего лица. Все, что он теперь делает, по сравнению с его прежней деятельностью кажется притворством, прежнее же — искажением. Он копирует человеческую жизнь, но считает ее хорошей вещью и, по-видимому, совершенно доволен ею. То огромное строение понятий, на котором, цепляясь, спасается нуждающийся человек в течение своей жизни, служит для него лишь помостом или игрушкой для его смелых затей: и если он ее ломает и разбрасывает обломки, иронически собирает их вновь, соединяя по парам наиболее чуждое и разделяя наиболее родственное, то этим он показывает, что он не пользуется необходимым средством нужды, скудности, и что им руководят не понятия, а интуиции. Из царства этих интуиций нет проторенной дороги в страну призрачных схем, абстракций: для них не создано слова, — человек немеет, когда их видит или говорит заведомо запрещенными метафорами и неслыханными соединениями

понятий для того, чтобы по меньшей мере разрушение старых границ понятий и высмеивание их соответствовали бы впечатлению от могучей интуиции.

Бывают времена, когда разумный человек и человек интуитивно мыслящий стоят друг возле друга — один в страхе перед интуицией, другой с насмешкой над абстракцией; последний настолько же неразумен, насколько первый нехудожествен. Оба хотят господствовать над жизнью: первый умеет встречать главнейшие нужды предусмотрительностью, разумностью, планомерностью, второй, как слишком радостный герой, не видит этих нужд и считает реальною лишь жизнь в царстве призраков и красоты. Там, где, как в древней Греции, человек интуиции сражается лучше и победоноснее, чем его противник, там в счастливом случае может образоваться культура и господство искусства над жизнью: этап, вымысел, отрицание необходимости, блеск метафорических наблюдений и вообще непосредственность обмана сопровождает все проявления такой жизни. Ни дом, ни поступь, ни одежда, ни глиняный сосуд не указывают на то, чтобы они были изобретены нуждой: каждый, будто во всем этом выражается возвышенное счастье, олимпийская безоблачность и игра с серьезностью. В то время как человек, руководимый понятиями и абстракциями, благодаря им лишь отбивается от несчастья и не извлекает из них счастья; в то время как он ищет хоть какой-нибудь свободы от боли, — человек интуиции, стоя в центре культуры, пожинает уже со своих интуиций, кроме защиты от зла, постоянно струящийся свет, радость, утешение. Конечно, он страдает сильнее, если только он страдает: да он страдает даже чаще, потому что он не умеет учиться у опыта и всегда попадает в ту же яму, в которую уже попадал раньше. И тогда, в страдании, он бывает таким же неразумным, как в счастье: он громко кричит и ничем не утешается. Как непохоже на него поступает в таком же несчастье человек-стоик, выучившийся на опыте и господствующий над собой с помощью понятий! Он, который в других случаях ищет лишь откровенности, истины, свободы от обманов и защиты от обольщающих призраков, теперь, в несчастии, доказывает свое мастерство в притворстве, как тот это доказывает в счастье; его лицо, не подвижное и переменчивое лицо человека, — это маска с достойною правильностью черт; он не кричит и никогда не изменяет своего голоса: если над его головой разверзается грозовая туча, он завертывается в свой плащ и медленными шагами продолжает идти под дождем.

Гомеровское состязание*

Когда говорят о *гуманности*, то в основе лежит представление, что это именно то, что *отделяет* и отличает человека от природы. Но такого разделения в действительности не существует: «природные» качества и собственно так называемые «человеческие» срослись нераздельно. Человек в своих высших и благороднейших способностях — вполне природа и носит в себе ее жуткий, двойственный характер. Его способность к ужасным и считающимся нечеловеческими поступкам, быть может, даже является той плодородной почвой, из которой только и может вырасти вся гуманность побуждений, поступков и творений.

Так, греки — самые гуманные люди древних времен — носят в себе черты жестокости, какую-то тигриную жажду уничтожения — эта черта больше всего бросается в глаза еще и в том до гротеска увеличенном отражении эллинства, — в Александре Великом, но она пугает нас и во всей эллинской истории, так же как и в мифологии, к которой мы подходим с изнеженными понятиями современной гуманности. Когда Александр приказывает пронзить ноги славному защитнику Газы Батису и привязывает его живым к своей колеснице, чтобы, волоча за собой, подвергать издевательствам своих солдат[3], то это отвратительная карикатура на Ахилла, который приблизительно так же ночью обращается с трупом Гектора; но даже эта последняя черта оскорбляет нас и внушает нам ужас. Мы заглядываем здесь в бездну ненависти. С тем же чувством останавливаемся мы перед тем, как кроваво и ненасытно растерзывают друг друга две греческие партии, как, например, в Керкирской революции[4]. Когда победитель в борьбе городов по праву войны казнит все мужское население и продает в рабство всех женщин и детей, то по санкции такого права нам становится ясно, что грек считал полное излияние своей ненависти серьезной необходимостью; в такие моменты выходил наружу накопив-

* Нем.: „Homers Wettkampf“. Эссе имеет отношение к филологическим исследованиям Ницше, касающимся «Состязания Гомера и Гесиода» (“Certamen Homeri et Hesiodi”) и является пятым текстом в цикле «Пять предисловий к пяти ненаписанным книгам» („Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern“, закончены 29 декабря 1872 г.). Кожаную папочку с текстами Ницше преподнес в Трибшене Козиме Вагнер как подарок к Рождеству и ее Дню рождения. «Пять предисловий» в качестве единого целого были опубликованы впервые в 3-х томном собрании сочинений под редакцией Карла Шлехты (Werke in drei Bänden. Bd. 3. München, 1956. S. 265–299).

Публикация в переводе О. Химона по изд.: *Ницше Ф.* Полное собрание сочинений: в 13 т. Т. 1/1: Рождение трагедии. Из наследия 1869–1873 гг. / Пер. с нем. В. Бакусева, Л. Завалишиной и др.; общ. ред. И.А. Эбаноидзе. М.: Культурная революция, 2012. С. 291–299.

[3] Когда ... своих солдат. — См. свидетельство Гегесия из Магнезии: FGrH (ed. Jacoby), 142, 5.

[4] *в Керкирской революции.* — См.: *Фукидид.* История Пелопоннесской войны, III, 70–85; см. так же ЧСЧ (CET) 31.

шийся, переполняющий аффект: тигр бросался вперед, сладострастная жестокость вспыхивала в его страшных глазах. Почему греческий ваятель постоянно изображает в бесчисленных повторениях войну и борьбу, напряженные страстью ненависти или же опьянением торжества человеческие тела, корчащихся раненых, умирающих? Почему весь греческий мир упивался изображением войны в Илиаде? Я боюсь, что мы это понимаем недостаточно «по-гречески»; да, я думаю, мы содрогнулись бы, если б хоть раз поняли это «по-гречески».

Но что же лежит, как материнское лоно всего эллинского, *позади* гомеровского мира? Гомеровский мир, благодаря исключительной художественной точности, спокойствию и чистоте линий, поднимает нас над чисто материальным сплавом: краски этого мира, благодаря художественной иллюзии, кажутся нам светлее, мягче, теплее, люди — лучше и симпатичнее в этом красочном, теплом освещении. Но что мы увидим, если, не руководимые и не защищаемые рукой Гомера, вступим в мир, предшествовавший Гомеру? Сплошной мрак и ужас, плоды привычной к отвратительному фантазии. Какое земное существование отражают эти отталкивающе-ужасные теогонические сказания? Жизнь, в которой правят лишь *дети Ночи*: раздор, любовное вожделение, обман, старость и смерть. Представим себе тяжелую атмосферу Гесиодовской поэзии, но только еще более сгущенную и мрачную, без всех смягчений и очищений, которые нисходили на Элладу из Дельф и многочисленных обиталищ богов; приправим этот сгущенный беотийский воздух мрачным сладострастием этрусков; такая действительность *заставила* бы нас создать такой мир мифов, в котором Уран, Кронос и Зевс с его титаномахией показались бы нам облегчением; в этой душной атмосфере борьба является счастьем, спасением, а жестокость победы — вершиной ликования жизни. И как понятие греческого права развилось в действительности из *убийства* и его искупления, так же и более благородная культура берет первый победный венок с алтаря искупления убийства. Вслед за этой кровавой эпохой вглубь греческой истории тянется волнистая борозда. Имена Орфея, Мусея и их культы показывают, к каким последствиям стремилось непрестанное зрелище этого мира борьбы и жестокости, а именно к чувству отвращения к жизни — к пониманию этого бытия как искупляющего наказания, к вере в тождественность бытия и виновности. Но как раз эти последствия не являются исключительно эллинскими: в них Греция соприкасается с Индией и вообще с Востоком. На вопрос: «К чему эта жизнь борьбы и победы?» — у эллинского гения был готов еще и другой ответ, и он дает его на протяжении всей греческой истории.

Чтобы понять его, мы должны исходить из того, что греческий гений признавал это некогда столь страшно проявлявшее себя стремление и *оправдывал* его, в то время как в основе орфического направления лежала мысль, что

жизнь, имеющая своим корнем такое стремление, — не достойна того, чтобы ее прожить. Борьба и жажда победы были признаны, и ничто так резко не отделяет наш мир от греческого, как выводимая отсюда *окраска* некоторых этических понятий, как, например, <вражды (>*Эриды*<)> и *зависти*[5].

Когда путешественник Павсаний во время своего странствия по Греции посетил Геликон[6], ему показали очень древний экземпляр первого греческого дидактического стихотворения — «Труды и дни» Гесиода, записанный на свинцовых листах и очень попорченный временем и погодой. Тем не менее он мог разобрать, что в противность обычным экземплярам в его начале не было маленького гимна в честь Зевса[7], он прямо начинался так: «*Две* богини Эриды есть на земле». Это одна из самых замечательных эллинских мыслей, достойная того, чтобы неофит запечатлел ее в своем уме у самых врат эллинской этики. «Одну Эриду, если имеешь разум, можно столь же хвалить, сколь порицать другую, потому что нрав совершенно различный у этих богинь. Ибо одна, жестокая, требует злой войны и вражды! Никто из смертных не любит ее, но под игом нужды люди должны оказывать почести тяготящей Эриде, как повелели бессмертные. Ее родила, как старшую, черная ночь; другую же, как много лучшую, Зевс всевластный поставил на корни земли и средь людей. Она и негодного человека побуждает к работе, и если тот, кто не владеет ничем, на другого, богатого, смотрит, то и он, подобно ему, торопится сеять, сажать и свой дом приводит в порядок; сосед в состязанье вступает с соседом, который стремится к достатку. Эта Эрида хороша для людей. Даже гончар с гончаром враждует, плотник с плотником, нищий завидует нищему, певец — певцу»[8].

Два последних стиха, в которых речь идет об odium figulinum[9], в этом месте кажутся непонятными нашим ученым. По их мнению, слова «вражда» и «зависть» относятся к свойствам лишь злой Эриды, вот почему они не задумываются объявлять эти стихи подложными или занесенными сюда случайно. Но в этом своем суждении они, не замечая того, вдохновляются другой этикой, а не эллинской, так как Аристотель без всякого затруднения относит эти стихи к доброй Эриде[10]. И не только Аристотель, но и вся греческая древность думает о злобе и зависти иначе, чем мы, и рассуждает, как Гесиод, который

5 *зависти.* — Ср. ЧСЧ (CET) 29 (о двух Эридах у Гесиода).

6 Павсаний ... посетил Геликон. — См.: Описание Эллады, IX, 31, 4.

7 *гимна в честь Зевса.* — См.: *Гесиод.* Труды и дни, 1–10.

8 *«Две богини ... певцу».* — См.: *Гесиод.* Труды и дни, 11–26.

9 ненависть горшечника — лат.

10 Аристотель ... к доброй Эриде. — См.: Риторика, 1388a, 16; 1381b, 16–17; Никомахова этика, 1155a, 35 — b 1.

одну Эриду обозначает как злую, именно ту, которая ведет людей ко взаимному уничтожению, а вместе с тем прославляет как добрую другую Эриду, ту, которая с помощью ревности, неприязни, зависти побуждает человека к действию, но не к действию истребительной войны, а к *соревнованию*. Грек *завистлив*, но эту черту он считает не пороком, а воздействием *благодетельного* божества: какая пропасть между их этическим суждением и нашим! Так как он сам завистлив, то при любом избытке почета, богатства, блеска и счастья он чувствует на себе завистливое око божества и боится этой зависти; в этом случае она напоминает ему о непостоянстве человеческого жребия, ему страшно за свое счастье, и, жертвуя лучшим, что у него есть, он склоняется перед божественной завистью. Это представление нисколько не отчуждает его от богов; напротив, их значение сказывается в том, что человек *никогда* не должен дерзать состязаться с ними; он, чья душа пылает завистью ко всякому другому живому существу. В борьбе Фамирида[11] с музами, Марсия с Аполлоном[12], в захватывающей судьбе Ниобеи[13] сказывается страшное противопоставление двух сил, которые никогда не должны бороться друг с другом, — человека и бога.

Но чем значительнее и возвышеннее грек, тем ярче вырывается из него пламя честолюбия, уничтожающее каждого, кто идет с ним по одному пути. Аристотель однажды сделал список подобных враждебных состязаний высочайшего стиля: среди них удивительный пример, что даже мертвый может возбуждать еще живого человека к ужасной ненависти. Так именно Аристотель обозначает отношение Ксенофана Колофонского к Гомеру[14]. Это нападение на национального героя поэзии мы не поймем во всей его силе, если не представим себе, как причину этого нападения, огромное, страстное желание самому стать на место низверженного поэта и наследовать его славу, — как это было позже с Платоном. Каждый великий эллин передает дальше факел соревнования; от каждой великой добродетели зажигается новая величина.

---

[11] *Фамирида.* — Фамирид (или Тамирид) — мифический поэт, изобретатель дорийского лада. Был ослеплен музами за то, что вызвал их на состязание (см.: *Гомер.* Илиада, II, 594–600).

[12] *Марсия с Аполлоном.* — Сатир Марсий, чрезвычайно искусно игравший на флейте, вызвал Аполлона на музыкальное состязание и проиграл ему. Разгневанный Аполлон содрал с Марсия кожу (см.: *Овидий.* Метаморфозы, VI, 383–400).

[13] *судьбе Ниобеи.* — Ниоба (или Ниобея) — супруга царя Фив Амфиона, хвалившаяся своим превосходством перед богиней Лето. Дети Лето, Артемида и Аполлон, в отместку убили сыновей и дочерей Ниобы. Оплакивавшая своих детей Ниоба превратилась в камень (см.: *Гомер.* Илиада, XXIV, 602–617).

[14] *Аристотель однажды ... к Гомеру.* — См. Fragmenta (ed. Ross), De poetis, fr. 7 (*Диоген Лаэртский,* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, II, 5, 46).

Юный Фемистокл не мог спать при мысли о лаврах Мильтиада[15], но его рано пробудившееся стремление лишь в долгом состязании с Аристидом вполне освободилось от оков и дало ту исключительную, чисто инстинктивную гениальность его политических поступков, которую описывает Фукидид. Как характерны вопрос и ответ, когда известный противник Перикла был спрошен, он ли или Перикл — лучший борец в городе, и дал ответ: «Даже тогда, когда я его повергаю, он отрицает, что упал, он достигает цели и убеждает тех, которые видели, как он падал»[16].

Кто хочет увидеть чувство необходимости соревнования совершенно неприкрытым в его наивных проявлениях, когда речь идет о благе государства, пусть вспомнит первоначальный смысл *остракизма*, как высказывали его, например, эфесцы, при изгнании Гермодора: «Среди нас никто не должен быть наилучшим, если таковой имеется, пусть он будет где-нибудь в другом месте и у других»[17]. Почему же никто не должен быть наилучшим? Потому что тем самым иссякнет соревнование и вечное жизненное основание эллинского государства окажется под угрозой. Позже остракизм начинает соотноситься с соревнованием: он применяется в случае опасности того, что один из великих соревнующихся политиков или главарей партий в разгаре борьбы сочтет нужным прибегнуть к вредным и разрушительным средствам и к государственному перевороту. Первоначальный смысл этого удивительного учреждения заключался не в роли клапана, а в роли стимулирующего средства; выдающиеся единицы отстраняются, чтобы снова пробудилось соревнование сил: мысль, враждебная исключительности «гения» в современном смысле, но предполагающая, что в естественном порядке вещей всегда должно быть *несколько* гениев, которые побуждают друг друга к деятельности и вместе с тем удерживают друг друга в границах меры. Это — сущность эллинского представления о соревновании: оно гнушается единовластия и боится его опасных последствий, оно требует, как *предохранительной меры* против гения, — второго гения.

Всякое дарование должно развиваться в борьбе, так учит эллинская народная педагогика, в то время как современные воспитатели ничего так не боятся, как развития так называемого честолюбия. Они боятся самолюбия как «зла в себе», за исключением иезуитов, которые думают, как древние, и потому могут быть, пожалуй, самыми действенными воспитателями нашего времени. Эти, похоже, полагают, что самолюбие, т. е. индивидуальность, — самый могу-

---

[15] *Юный Фемистокл ... о лаврах Мильтиада.* — См.: *Плутарх.* Сравнительные жизнеописания, Фемистокл, 3. *гениальность ... описывает Фукидид.* — См. История Пелопоннесской войны, I, 90–93.

[16] *«Даже тогда ... он падал».* — См.: *Плутарх.* Сравнительные жизнеописания, Перикл, 8.

[17] *«Среди нас ... и у других».* — См.: *Гераклит*, fr. 22 B 121 (ed. Diels/Kranz)

щественный agens, а характер свой в смысле «доброго» или «злого» он получает главным образом от целей, к которым стремится. Для древних же целью агонального воспитания было благо целого, благо государственного общества. Каждый афинянин, например, должен был настолько развить соревнованием свое «я», чтобы приносить Афинам наибольшую пользу и наименьший вред. То не было честолюбием до безграничности и неизмеримости: юноша думал о благе своего родного города, когда он состязался в беге, в метании или пении; богам своего города посвящал он венки, которые судья с почетом возлагал на его голову. Каждый грек с детства ощущал в себе страстное желание быть в состязании городов орудием для блага своего города: этим воспламенялось его самолюбие и этим же оно обуздывалось и ограничивалось. Индивиды в древности были потому свободнее, что их цели были ближе и понятнее. А современный человек постоянно терзается бесконечностью, как быстроногий Ахилл в притче элеата Зенона[18]: бесконечность тормозит его, он не может догнать даже черепахи.

Но подобно тому, как молодежь воспитывалась во взаимном состязании, так и воспитатели их были в соревновании между собой. Недоверчиво-ревниво выступали рядом великие музыкальные учителя, Пиндар и Симонид; софист, высший учитель античности, соревнуясь, встречает другого софиста; даже самое общее поучение через драму сообщалось народу лишь под видом великой борьбы великих художников музыки и драмы. Как странно! «Даже художник с художником враждует!» А современный человек ничего так не боится в художнике, как его личной борьбы, в то время как грек знает художника *только в его личной борьбе*. Там, где современный человек чует слабость художественного произведения, эллин ищет источник его высшей силы. То, что, например, в диалогах Платона имеет особенное художественное значение, является большей частью результатом соревнования с искусством оратора, софиста, драматурга его времени, с той целью, чтобы можно было напоследок сказать: «Смотрите, я тоже умею то, что умеют мои великие соперники; я умею это даже лучше, чем они. Никакой Протагор не сочинял таких прекрасных мифов, как я, ни один драматург не написал такой живой, приковывающей внимание драмы, как мой «Пир», ни один оратор не сочинил такой речи, как я в «Горгии», — и вот я отвергаю все это, вместе взятое, осуждаю все подражательное искусство[19]! Лишь соревнование сделало из меня поэта, софиста, оратора!» Какая проблема открывается нам здесь, если мы поставим вопрос об отношении соревнования к концепции художественного произведения!

---

[18] *быстроногий Ахилл ... Зенона.* — См.: *Зенон*, fr. 29 A 26 (ed. Diels/Kranz).

[19] *я отвергаю ... подражательное искусство.* — См.: *Платон*. Государство, X.

Если же мы устраним соревнование из греческой жизни, перед нами тотчас предстанет догомеровская бездна с ужасной, дикой ненавистью и жаждой уничтожения. Этот феномен, к сожалению, проявлялся нередко, когда выдающаяся личность, благодаря большому, блестящему делу, вдруг исключалась из состязания и становилась, согласно собственному суждению и суждению своих сограждан, hors de concours[20]. Последствия этого, почти без исключения, самые ужасные; обыкновенно из этих последствий выводят заключение, что грек был не в состоянии переносить славу и счастье, но вернее сказать, он не мог переносить славы без дальнейшего состязания и счастья как венца состязания. Ярким примером служит судьба Мильтиада. Несравненный успех при Марафоне поставил его на исключительную высоту, выше всех его соратников: и вот он чувствует, как в нем пробуждается низкая мстительная страсть, направленная против одного паросского жителя, с которым он находился во вражде с юных лет. Для удовлетворения этой страсти он злоупотребляет своей славой, своей государственной властью, своей честью гражданина и сам обесчещивает себя. Сознавая неудачу, он пускается на недостойные махинации. Он вступает в тайную и нечестивую связь с жрицей Деметры Тимо и хочет войти ночью в священный храм, куда не допускается ни один мужчина. Но когда он, перепрыгнув стену, приближается к святилищу богини, его вдруг охватывает чувство панического страха: обезумевший, он чувствует, что его гонят прочь, и, снова перепрыгивая через стену, падает разбитый и тяжело раненный. Приходится снять осаду, народный суд ожидает его, а позорная смерть кладет свою печать на блестящий геройский жизненный путь, чтобы омрачить его перед всем потомством[21]. Зависть небожителей ранила его после Марафонской битвы. И эта зависть богов разгорается все сильнее при виде человека, который остался без соперников на исключительной высоте славы. Наравне с ним теперь одни лишь боги — и потому они против него. Они склоняют его к спесивому поступку <That der Hybris>, и он гибнет под его тяжестью.

Заметим еще, что так, как гибнет Мильтиад, гибли благороднейшие греческие государства, когда на ристалище, благодаря заслугам и удаче, они достигали храма Нике. Афины, уничтожившие независимость своих союзников и жестоко подавлявшие восстания покоренных, Спарта, после Эгоспотамской битвы[22] еще более жестоко и неумолимо доказывавшая свой перевес над Эл-

---

[20] вне конкурса — фр.

[21] и вот он чувствует ... перед всем потомством. — См.: Геродот. История, VI, 133–136.

[22] после Эгоспотамской битвы. — В битве афинского и спартанского флота при Эгоспотамах (в 405 г. до н.э.) спартанцы одержали убедительную победу.

ладой — тоже по примеру Мильтиада довели себя до гибели через спесивые деяния; все это — доказательство того, что без зависти, ревности и честолюбия в состязании эллинское государство, как и эллинский человек, вырождается. Оно становится злым и жестоким, оно становится мстительным и нечестивым, короче говоря, «догомеровским», и тогда достаточно панического страха, чтобы привести его к падению и гибели. Спарта и Афины отдаются Персии, как это сделали Фемистокл и Алкивиад; они изменили эллинству, отказавшись от благороднейшей коренной эллинской идеи состязания; и Александр, грубая и усеченная копия греческой истории, создает вселенского эллина и так называемый «эллинизм».

Завершено 29 декабря 1872.

Философия в трагическую эпоху Греции*

Предисловие (написанное, вероятно, в конце 1875 г.)

Когда мы рассуждаем о людях, от нас отдаленных, нам достаточно знать их цели, чтобы в общем или одобрить, или отвергнуть их. О более близких мы (кроме того) судим по средствам, употребляемым ими для достижения их цели: часто мы осуждаем цели, но любим людей за средства и способы их хотения. Всякие философские системы только для своих основателей представляют неопровержимую истину; всем позднейшим философам они обыкновенно кажутся великой сплошной ошибкой, а заурядные головы видят в них сумму ошибок и истин, в конечной же цели — несомненное заблуждение и потому отвергают их. Многие люди отвергают всякого философа, раз его цель не та самая, что их, собственная; так поступают более отдаленные. Кто же вообще в состоянии радоваться великим людям, тот радуется и таким системам, даже если они совершенно ошибочны: в них все же содержится один вполне неопровержимый пункт — индивидуальное настроение, окраска; ими можно воспользоваться, чтобы создать картину философа, точно так же, как по растению определенного места можно судить о почве. Во всяком случае, данный способ жить и созерцать дела житейские — однажды существовал и, следовательно, он возможен: «система» или, по крайней мере, часть этой системы — произведение этой почвы.

Я передаю историю этих философов упрощенным способом; я в каждой системе хочу выделить лишь тот пункт, который составляет часть *личности* и этим самым то неопровержимое и неоспоримое, достойное сохранения в истории: это — попытки вновь добыть и воссоздать путем сравнения эти личности, — попытки нового воспроизведения многозвучия эллинской души: задача состоит в том, чтобы ярко осветить все то, что нам вечно будет дорого и мило, чего никакие позднейшие познания не могут нас лишить: великого человека.

Позднейшая формулировка предисловия (написанная в конце 1879 г.)

Эта попытка рассказать историю древних греческих философов отличается от других подобных попыток своею краткостью, достигнутой тем, что излагается лишь небольшая часть учений каждого философа; следовательно, она отличается и неполнотой. Но из учений избраны именно те, в которых яснее всего отражается индивидуальность философа, между тем как при полном перечне всевозможных дошедших до вас учений, как это практикуется в руководствах, личность несомненно окончательно стушевывается. В этом кроется причина скуки таких отчетов: ведь в опровергнутых уже системах нас только и интересует индивидуальное, так как оно одно остается вечно неопровержимым. Из трех анекдотов можно составить картину человека; я попытаюсь выбрать три анекдота из каждой системы и отказываюсь от всего остального.

1.

Есть противники философии: и хорошо делают, прислушиваясь к ним, особенно, когда они советуют больным головам германцев оставить метафизику и проповедуют им очищение природою, как Гёте, или исцеление музыкой, как Вагнер. Народные врачи отбрасывают философию; и тот, кто хочет оправдать

---

* Нем.: „Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen". Черновые заметки Ницше о досократической философии относятся к сентябрю 1872 г. В апреле 1873 г. Ницше приезжает в Байройт с уже готовой рукописной копией текста (принято считать, что она была закончена к 5 апреля). В начале 1874 г. Ницше передает тетрадь с текстом своему ученику Адольфу Баумгартнеру (Adolf Baumgartner), чтобы тот сделал с нее копию. В экземпляре Баумгартнера есть рукописные исправления Ницше, но они сделаны только на первых страницах. Тексту предпосланы два предисловия: одно из них написано рукой Ницше, а другое — рукой его матери (вероятно, надиктовано в Базеле, зимой 1875/76 гг., когда она навещала Ницше). Эссе несколько раз издавалось вместе с текстом «Об истине и лжи во вненравственном смысле» (1895/96 гг., 1903 г.) как две части якобы задуманной Ницше, но не дописанной «Книги философов» („Philosophenbuch").

Публикуются первые три части в переводе Л. Завалишиной по изд.: URL: http://www.nietzsche.ru/works/other/philosof/ (16.08.2018), где текст приводится с исправлениями по изд.: *Ницше Ф.* Философия в трагическую эпоху. М., 1994. С. 192–253.

ее, должен показать, для каких целей здоровые народы пользуются и пользовались философией. Быть может, если он в состоянии показать это, то и больные получат спасительное разумение, почему именно им она вредна. Положим, есть хорошие примеры здоровья, которое может существовать совсем без философии или при незначительном, почти игрушечном, пользовании ею: так римляне в свое лучшее время жили без философии. Но где найти пример народа, которому философия вернула бы утраченное здоровье? Если она когда-либо являлась помощницей, спасительницей, защитницей, — это было лишь у здоровых, больных она всегда делала еще более больными. Если когда-нибудь народ был раздроблен и слабо связан со своими единицами, — никогда философия не скрепляла теснее эти единицы с целым. Если когда-нибудь кто-нибудь хотел стоять в стороне и окружить себя изгородью самодовления, — всегда философия была готова изолировать его еще больше и этим его погубить. Она опасна там, где она не вполне правомощна, и только здоровье народа, и притом не каждого народа, делает ее таковой.

Поищем теперь высшего авторитета для того, что называется у народа здоровьем. Греки, как истинно здоровые, раз навсегда оправдали философию тем, что они занимались ей, и притом много больше, чем все другие народы. Они не могли даже остановиться вовремя: и в исхудалой старости они еще оказались горячими почитателями философии, хотя они и понимали под ней тогда лишь благочестивые хитросплетения и святейшие умопомрачения христианской догматики. Тем, что они не могли остановиться вовремя, они сами уменьшили свою заслугу перед варварским потомством, потому что оно, в невежестве и буйстве своей юности, должно было запутаться именно в этих последних искусно сплетенных сетях и силках.

Но зато греки сумели начать вовремя, и науку о том, когда надо начинать заниматься философией, они дают так ясно, как ни один народ. А именно — не под гнетом печали, как думают некоторые, выводящие философию из угнетенного состояния духа. Нет: в счастья, в зрелом, сильном возрасте, переходя огненную жизнерадостность смелой и победной поры жизни. Тот факт, что в эту пору греки занимались философией, учит нас как тому, что есть философия и чем она должна быть, так и тому, каковы были греки. Если бы они были тогда такими ничтожными и не по летам умными практиками и весельчаками, как их охотно представляет себе ученый филистер наших дней, или если бы они жили только среди невоздержанных фантазий, звуков, дыханий и чувствований, как допускает неученый фантазер, — источник философии не пробился бы у них на свет. Самое большее — явился бы ручеек, который вскоре бы затерялся в песках или испарился бы, но никогда не было бы той широкой реки, льющейся с гордым прибоем волн, которую мы знаем как греческую философию.

Пусть усердно указывают на то, как много греки могли найти и как многому могли научиться у восточных народов, и сколько они заимствовали оттуда. Конечно, получалась удивительная картина, когда сводили вместе мнимых учителей Востока и возможных учеников Греции — Зороастра с Гераклитом, индейцев с элеатами, египтян с Эмпедокдом, или выставляли напоказ Анаксагора среди иудеев или Пифагора среди китайцев. В частностях мало установлено: но в целом мы допустили бы эту идею только в том случае, если бы нас не связывали выводом, будто таким образом философия была только внесена в Грецию, а не выросла из ее естественной родной почвы; мало того, будто она, как что-то чужое, скорей повела греков к падению, чем к прогрессу. Нет ничего безумнее, как приписывать грекам вполне самобытную культуру: они впитали в себя всякую живую культуру других народов, они потому достигли таких успехов, что сумели бросить копье дальше с того места, где его оставил другой народ. Они достойны удивления в этом искусстве плодотворного восприниманиия и так же, как и они, должны и мы учиться у наших соседей для жизни, не для ученых исследований, пользуясь всем изученным как опорой для того, чтобы вознестись так же высоко, как сосед, или еще выше. Вопросы о возникновении философии совершенно безразличны, ибо повсюду вначале находится нечто сырое, бесформенное, пустое и некрасивое, и во всем достойны внимания лишь высшие ступени. Кто вместо греческой философии охотнее занимается египетской или персидской, потому что эти философии «оригинальнее» и во всяком случае старше, тот поступает так же легкомысленно, как и те, которые не могут успокоиться на греческой, такой осмысленной и такой прекрасной, мифологии, прежде чем не сведут ее на физические пошлости — солнце, луну, погоду и туман, — как на ее первоначало, и, например, воображают, что обрели в ограниченном поклонении одному лишь небесному своду у других индогерманцев более чистую форму религии, чем та, какой была политеистическая религия греков. Дорога к началу повсюду приводит к варварству; и кто занимается греками, должен всегда иметь в виду, что необузданное стремление к познанию так же варваризирует, как и ненависть к познанию, и что греки своей идеальной жаждой жизни ограничивали свое от природы ненасытное побуждение к знанию, ибо они хотели переживать все, чему они учились. Греки занимались философией как люди культуры и для целей культуры, и потому они были далеки от того, чтобы из националистической спеси вновь изобретать элементы философии и науки; они тотчас старались так наполнить, поднять и возвысить эти заимствованные элементы, что благодаря этому они стали изобретателями в высшем смысле и в более чистой области. Именно они изобрели *типичные философские* головы, и все дальнейшее потомство не прибавило к этому ничего существенного.

Каждый народ будет посрамлен, если ему укажут на такое идеальное общество философов, как древнегреческие учителя — Фалес, Анаксимандр, Гераклит, Парменид, Анаксагор, Эмпедокл, Демокрит и Сократ. Все эти люди вырублены сразу и из цельного камня. Между их мыслями и их характером господствует строгая необходимость. У них нет никаких условностей, потому что тогда не было сословия философов и ученых. Все они — в великом одиночестве, как единственные люди, которые жили тогда для одного только познания. Они все обладают добродетельной энергией древних, которой они превосходят всех позднейших, — найти свою собственную форму и совершенствовать ее до последней тонкости и красоты последовательным путем превращений. Ибо им не шла навстречу, помогая и облегчая, мода. Так они образуют то, что Шопенгауэр назвал в противоположность к республике ученых — республикой гениев: один исполин взывает к другому чрез пустынные пространства времен, и великий разговор духов продолжается без препятствий, несмотря на резво шумящую толпу карликов, ползающих под ними.

Об этом великом разговоре духов я и предполагал рассказать то, что может из него понять и услышать наша теперешняя тугоухость. Мне кажется, что эти древние мудрецы от Фалеса до Сократа высказали в нем, хотя в самой общей форме, все, что, с нашей точки зрения составляет собственно-эллинское. Они проявляют в своем разговоре, как и в своих личностях, те великие черты греческого гения, слабый оттиск которых и расплывчатая и неясная копия — вся греческая история. Если бы мы могли правильно изобразить всю жизнь греческого народа, мы все-таки нашли бы в ней лишь отражение картины, которая светящимися красками сияет в его величайших гениях. Уже первое переживание философии на греческой почве, санкция семи мудрецов, есть отчетливая и незабываемая линия в образе эллинского существа.

У других народов были святые, у греков — мудрецы. Верно сказано, что народ характеризуется не столько своими великими людьми, сколько способом, которым он их познает и почитает. В другие времена философ — случайный, одинокий странник среди недружелюбной обстановки или проскальзывающий, или пробивающийся со сжатыми кулаками. Лишь у греков философ — не случайное явление: когда он показывается в шестом и пятом столетии среди чудовищных опасностей и соблазнов обмирщения и точно из пещеры Трофония вступает прямо в пышность, счастье, богатство и чувственность греческих колоний, — мы догадываемся, что он приходит как благородный предостерегатель для той же цели, для которой в те же столетия родилась трагедия и которую обнаруживают и орфические мистерии в причудливых иероглифах их обрядов. Приговор этих философов о жизни и существовании вообще высказывает гораздо больше, чем современный приговор, потому

что они видели перед собой жизнь в ее пышных проявлениях, и потому что у них чувство мыслителей не блуждает, как у нас, в разделе между желанием свободы, прелести, величия жизни и стремлением к истине, которое спрашивает только об одном: чего вообще стоит жизнь? Задачу, которую должен выполнить философ в действительной культуре, выдержанной в едином стиле, трудно угадать при наших условиях, потому что у нас нет такой культуры. Только культура, подобная греческой, может ответить на вопрос о задачах философии; только она может вообще оправдать философию, ибо она одна знает и может доказать, почему и каким образом философ не есть случайный странник, то сюда, то туда забредший. Существует железная необходимость, которая приковывает философа к действительной культуре: но как быть, если этой культуры нет налицо? Тогда философ — нежданная и наводящая ужас комета, в то время как при лучших условиях он светит, как главная звезда в солнечной системе культуры. Потому-то греки и оправдывают философа, что только у них он — не комета.

2.

После всего сказанного никого не удивит, если я буду говорить о философах до Платона как о нераздельном обществе, и им одним посвящу этот труд. С Платона начинается нечто совсем новое; или, как можно было бы сказать с тем же правом, с Платона недостает философам чего-то существенного, в сравнении с тем, чем была республика гениев от Фалеса до Сократа.

Кто хочет недоброжелательно выразиться про этих древнейших учителей, может назвать их односторонними, а их эпигонов, с Платоном во главе, многосторонними. Правильнее и беспристрастнее было бы понимать последних как смешанные характеры философов, первых — как чистые типы. Сам Платон — первый великий смешанный характер и, как таковой, он отчеканен как в своей философии, так и в своей личности. Элементы Сократа, Пифагора и Гераклита объединены в его учении об идеях: поэтому оно — не типично-чистое явление. И как человек Платон объединяет в себе черты царственного замкнутого и самобытного Гераклита, меланхолически-сострадательного законодателя Пифагора и сердцеведа-диалектика Сократа. Все позднейшие философы — такие же смешанные характеры: там, где у них выступает что-нибудь одностороннее, как у киников, мы находим не тип, а карикатуру. Но гораздо значительнее то, что они — основатели сект и что основанные ими секты все до одной были оппозиционными учреждениями против эллинской культуры и против ее доныне единого стиля. Они искали по-своему избавления, но лишь для единиц или, самое большее, для близко стоящей группы друзей и молодежи. Деятельность древнейших философов направлена, хотя и бессознательно для

них самих, на исцеление и очищение в целом: могучий бег греческой культуры не должен быть остановлен, страшные опасности должны быть удалены с его дороги, — философ оберегает и защищает свою страну. Теперь, со времени Платона, он в изгнании и злоумышляет против нее.

Настоящее несчастие, что нам так мало осталось от этих древнейших учителей-философов и что все цельное отнято от нас. Поневоле мы мерим их, благодаря этой утрате, ложным масштабом и, исходя из чисто случайного факта, что у Платона и Аристотеля никогда не было недостатка в ценителях и переписчиках, делаем вывод не в пользу более ранних философов. Некоторые думают, что у книг есть свое провидение — fatum libellorum: но оно должно было быть очень злым, если решило отнять у нас Гераклита, дивную поэму Эмпедокла, сочинения Демокрита, которого древние ценили наравне с Платоном и который превосходит его гениальной прозой, — и взамен их дать нам в руки стоиков, эпикурейцев и Цицерона. Вероятно, самая величавая часть греческой мысли и ее выражения в словах утрачена для нас: судьба, которой не удивится тот, кто вспомнит о несчастьях Скота Эригены или Паскаля и примет к сведению, что даже в просвещенном девятнадцатом столетии первое издание книги «Мир как воля и представление» Шопенгауэра должно было пойти на оберточную бумагу. Если кто-нибудь хочет объяснить подобные явления особенной фаталистической силой, он может это сделать и сказать вместе с Гёте: «С подлостью мятежное сердце примири! Сила в ней безбрежная, что ни говори».

И прежде всего подлость могущественнее, чем сила истины. Человечество так редко рождает хорошую книгу, в которой смело и свободно поется боевая песнь истины, песнь философского героизма; и все же часто зависит от самых жалких случайностей — от внезапных затмений голов, от ленивых к письму пальцев, от червей и дождливой погоды — будет ли она жить столетием дольше или станет прахом и тленом. Однако мы не будем жаловаться, но позволим себе привести напутственные слова утешения Гаманна, с которыми он обращается к ученым, жалеющим о потерянных сочинениях: «Разве недостаточно было ловкачу, попадавшему чечевицей в игольное ушко, одного четверика чечевицы для упражнения в приобретенном им искусстве? Этот вопрос можно было бы поставить всем ученым, которые не могут умнее употребить творения древних, чем этот человек чечевицу». В нашем случае надо было бы еще прибавить, что нам не нужно, чтобы до нас дошло еще хоть одно слово, один анекдот, одна хронологическая дата сверх того, что есть, даже могло бы сохраниться меньше, для того чтобы установить общее учение — что греки оправдывают философию.

Время, которое страдает так называемым общим образованием, но не имеет никакой культуры и никакого единства стиля в своей жизни, ничего не поделает с философией, даже если ее будет проповедовать сам гений истины на улицах и площадях. Скорее всего она останется в такое время ученым монологом любителя уединенных прогулок, случайной добычей одного человека, скрытой кабинетной тайной или безопасной болтовней между академическими старцами и детьми. Никто не отваживается выполнить закон философии самой по себе, никто не живет философски с простой воинской верностью, которая побуждает древнего, где бы он ни был, что бы он ни делал, выказывать себя стоиком, раз он однажды обещал верность Стое. Все современное философствование ограничено политически и полицейски правительствами, религиями, университетами, обычаями, модами, человеческими трусостями низведено до видимости; оно остается при вздохе «если бы» или при познании: «было когда-то». Философия бесправна, поэтому современный человек, если бы он вообще был хотя бы мужественным и добросовестным, должен был бы ее отбросить и изгнать со словами, подобными тем, с которыми Платон изгнал писателей трагедий из своего государства. Конечно, ей осталось бы возражение, как и у писателей трагедий против Платона. Она могла бы, если бы ее когда-нибудь принудили к этому, сказать: «Жалкий народ! Моя ли вина, что среди вас я брожу по земле как гадалка и принуждена прятаться и скрываться, как будто я — грешница, а вы — мои судьи? Взгляните на родное мне искусство! С ним то же, что со мной, мы занесены к варварам и не умеем уже спастись. Верно, здесь нет для нас справедливости: но судьи, у которых мы ее найдем, будут судить также и вас, и скажут вам: «Имейте вперед культуру, тогда вы узнаете, чего хочет и что может философия».

3.

Греческая философия начинается, по-видимому, с нескладной мысли — с положения, будто вода — первоначало и материнское лоно всех вещей. Действительно ли нужно на этом серьезно остановиться? Да, и по трем причинам: во-первых, потому, что это положение высказывает нечто о происхождении вещей; во-вторых, потому, что оно делает это без иносказательств и притч; и наконец, потому, что в нем, хотя и в зачаточном состоянии, заключена мысль: «все — едино». Первое оставляет еще Фалеса в обществе религиозных и суеверных людей, второе выводит его из этого общества и показывает его нам естествоиспытателем, но в силу третьего — Фалес становится первым греческим философом. Если бы он сказал: из воды происходит земля, мы имели бы научную гипотезу, ложную, но все же трудно опровержимую. Но он вышел за пределы научного. В изложении этого представления о единстве посред-

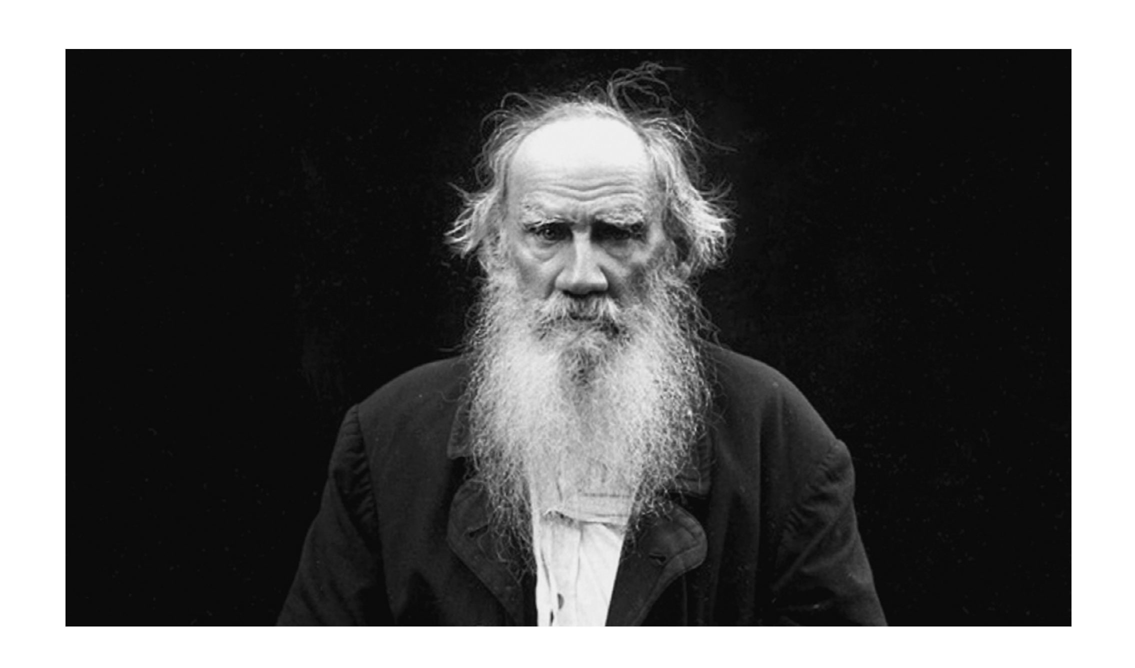
ством гипотезы о воде Фалес не преодолел низкий уровень естественнонаучных воззрений своего времени, а самое большее перепрыгнул через него.

Скудные и беспорядочные наблюдения эмпирического характера, произведенные Фалесом над состоянием и изменениями воды, или, точнее, влаги, менее всего могли дозволить такое радикальное обобщение — не говоря уже о том, чтоб навести на него; к этому побуждал метафизический догмат, возникающий из мистической интуиции, — догмат, с которым мы встречаемся во всех философиях, включая сюда постоянно возобновляемые попытки выразить его лучше — положение «все — едино».

Стоит посмотреть, как деспотически распоряжается такая вера со всякой эмпирикой: именно на Фалесе можно изучить, как поступала философия всех времен, когда, устремляясь к своей волшебно-пленительной цели, она оставляла позади и внизу тернии опыта. На легких опорах она скачет вперед; надежда и чаяния окрыляют ее ноги. Тяжело пыхтит идущий за нею следом расчетливый разум, отыскивая более прочные опоры, чтобы и самому достигнуть той манящей цели, которой уже достигла его божественная спутница. Кажется, что перед нами два странника у лесного ручья, увлекающего в своем течении камни: один, легко ступая, перебегает через него по камням, не обращая внимания на то, что они сразу после его прикосновения погружаются вглубь. Другой тем временем стоит беспомощно: он должен прежде выстроить стойкие основания, которые вынесли бы его тяжелую, обдуманную поступь; но это иногда не удается, и тогда уж никакая сила не поможет ему перейти через ручей. Итак, что же так быстро приводит к цели философскую мысль? Отличается ли она от все рассчитывающего и размеривающего мышления только тем, что быстрее пролетает большие пространства? Нет; чуждая, нелогическая сила двигает ее ногами — фантазия. Поднятая ею философская мысль порхает дальше от одной возможности к другой, принимая их временно за истины; иногда она их схватывает даже на лету. Гениальное предчувствие указывает ей их, она издали угадывает, где именно находятся доказуемые истины. Особенно же могущественна сила фантазии в молниеносном схватывании и освещении подобия; позднее рефлексия приносит масштабы и шаблоны и стремится заменить подобия — равенствами, сосуществования — причинностью. Но даже если бы это никогда не было возможным, даже в положении Фалеса, — недоказуемая философия имеет еще одну ценность: пусть даже падут последние опоры, когда логика и строгая эмпирия захотят перейти к положению «все — вода», — кое-что останется и после того, как разобьется вдребезги все научное построение: в этом-то остатке лежат и сила, влекущая вперед, и надежда на будущую плодотворность.

Конечно, я не думаю, что эта мысль, — даже ограниченная, ослабленная, аллегорически истолкованная, — еще может заключать в себе род «истины»; разве только, — если представить себе творящего художника, остановившегося перед водопадом: в возникающих перед ним фигурах он видит художнически преобразующую игру воды с телами людей и животных, с масками, растениями, скалами, нимфами, грифонами, — со всем, что находится перед ним: для него положение «все есть вода» является установленным. Напротив, мысль Фалеса, даже после признания ее недоказуемости, именно тем и ценна, что ее понимали не мифически и не аллегорически. Греки, среди которых так внезапно выделился Фалес, представляли полную противоположность всем другим реалистам тем, что они верили только в реальность людей и богов, а на всю природу смотрели только как на переодевание, маскарад и метаморфозу этих богов-людей. Человек был для них истиною и сущностью вещей, все остальное — только явлением и переменчивой игрою. Именно поэтому для них было невероятным затруднением смотреть на понятия, как на понятия: и наоборот, подобно тому, как у новейших народов даже самое конкретное испаряется в абстракцию, у них — абстрактное всегда стремилось снова сплотиться в конкретное. Но Фалес сказал: «Не человек, а вода — сущность вещей»; он начинает верить природе, поскольку он верит воде. Как математик и астроном, он охладел ко всему мифическому и аллегорическому и, если ему и не удалось отрезвиться до полной абстракции «все — едино» и он остановился на физическом выражении принципа, — все же он среди греков своего времени был чуждым явлением и редкостью. Быть может странная секта орфиков обладала способностью понимать абстракцию и думать непластически в еще более высокой степени, чем он: все же им выражение их мыслей удавалось лишь в форме аллегории. Даже Ферекид Сиросский, который стоит близко к Фалесу по времени и по своим естественно-научным воззрениям, выражая свое миросозерцание, уносится в ту область религии, где миф сочетается с аллегорией; он решается сравнить землю с висящим в воздухе окрыленным дубом с распростертыми крыльями; Зевс, победив Кроноса, одел его в роскошный почетный наряд, на котором он своими руками вышил земли, воды, реки. Наряду с такой, едва доступной представлению тускло аллегорической философией, Фалес является учителем и творцом, который без фантастических грез о природе заглянул в ее тайники. Если же он при этом хотя и пользовался научными и доказуемыми элементами, но скоро перескакивал через них, то и это тоже — типический признак философского ума. Греческое слово, которым обозначают понятие «мудрец», этимологически сродно с *sapio* — «я вкушаю», *sapiens* — «вкушающий»; *sisyphos* — «человек с наиболее острым вкусом»; острое чувство вкуса и хорошее уменье различать составляют

по сознанию народа искусство философа. Он не умен, если называть умным того, кто отыскивает благо в своей собственной жизни: Аристотель справедливо говорит: «То, что знают Фалес и Анаксагор, люди будут называть необыкновенным, удивительным, трудным, божественным, но бесполезным, потому что оно служило им не для того, чтобы создавать человеческие блага». Благодаря этому выбору и выделению необыкновенного, удивительного, трудного, божественного — философия так же отграничивается от науки, как восхвалением бесполезного она отграничивается от ума. В слепом желании познать все какою бы то ни было ценою, наука набрасывается на все доступное познанию без этого выбора, без этого тонкого вкуса; наоборот, философское мышление отыскивает всегда наиболее достойное познание, наиболее великое и важное. Но понятие великого изменяемо и в мире нравственности, и в мире эстетики: и философия начинает с законодательства о великом, а с ним связано и наречение имен. «Это — велико», — говорит она и подымает человека выше слепого необузданного требования его порыва к познанию. Понятием великого она связывает этот порыв: больше же всего тем, что она считает достижимым и достигнутым величайшее познание, — познание о сущности, корне и ядре вещей. Слова Фалеса «все — вода» подымают человека выше червеобразного ощупывания и ползания кругом, свойственных отдельным наукам; он предчувствует конечную разгадку всех вещей и благодаря этому предчувствию побеждает обычную тусклость более низких ступеней познания. Философ стремится к тому, чтобы в нем нашло отклик созвучие всего мира: он хочет его выразить в понятиях, созерцая как художника, сострадая как верующий, ища целей и причинной связи как ученый; чувствуя себя вознесенным до беспредельности макрокосма — он при всем том еще сохраняет в себе способность холодно изучать себя, как поэт-драматург, который, перевоплощаясь в разные образы и говоря их устами, умеет проецировать эти превращения наружу в писанных стихах. Чем здесь для поэта является стихотворная форма изложения, тем для философа —диалектическое мышление: он хватается за него, чтобы хоть в нем удержать свою зачарованность и материализировать ее. И как для драматурга речь и стих – только лепет на чужом языке, необходимый для того, чтобы высказать что он пережил и видел, — то, что он мог бы передать непосредственно только телодвижениями и музыкой, — так и выражение глубокой философской интуиции путем диалектики и научной рефлексии – хотя и единственное средство, чтобы передать виденное, но средство жалкое; это — почти метафорическое, совсем неточное перенесение в другую сферу и в другой язык. Фалес созерцал все сущее единым; желая же открыть эту мысль людям, он говорит о воде!



Лев Толстой

Жизнь Толстого, не надо думать что красива или особенна, отличается: она провальна, перед его трезвым взглядом, она не лучше жизни людей. Свой литературный дар его не обольщает, написанное временами кажется мерзостью. Тогда спрашивается, откуда роскошь, богатство для раздаривания. Возвращаемся к, пожалуй, самому загадочному и захватывающему у Толстого, с чем уже не раз сталкивались: при всей едкой трезвости оценки себя прохождение через мерзость жизни сумасшедшей радости. Его гость однажды вел расхаживая в его кабинете долгое, тяжкое явной безысходностью рассуждение о жизни. Вдруг он, этот гость, почувствовал с ужасом навалившуюся страшную тяжесть на своей спине. Это Толстой, подкравшись к нему, занятому мыслями, сзади, вскочил на него <…>. Так мог медведь. Тут мгновенно разрядилась и его ярость за трату времени на угнетающее говорение, и прорыв в прыжке буйного веселья. Это вместо того чтобы признать важность и сложность обсуждаемых проблем. Прорыв, ни с того ни с сего, ниоткуда, подъема, веселья, среди самого рядового русского развала, — черта из самых захватывающих и может быть самых важных. У Толстого она в чистом виде, потому дает всмотреться в это явление. Чистота обеспечена его смелостью признать что радость идет действительно ниоткуда. Если бы в его наблюдении было меньше посторонности, беспричинность потеснилась бы в поисках причин. А так — Толстой просто впрыгнул гостю на спину, и не думая объяснять почему и зачем. …

Поэтому нет ничего драгоценнее себя, своей чистоты. Жалкая мировая известность ничто рядом с владением целым миром. Вот о чем вся забота.

Это Толстой-мыслитель? Низко берете. Это не мысли, или если мысли, то мы вообще не знаем что такое мысль. Это Толстой-аскет? Опять не то. Аскет готовится. А здесь полнота, праздник. Он говорит слово о своем круге чтения и круге мысли этого времени: «Это не молитва, а причащение». Стало быть вхождение божественной плоти. Человек становится богом. Его открытие всего собой — знание? Нет, создание! От того, с какой легкостью на душе он выносит утром ночной горшок, двигается вселенная. ……Ему важно не собственное мнение, не фиксация своего суждения о том что вне его, а идет по-настоящему только одна работа: упражнение в науке о том, как жить.

И вот если Толстому не важны его мнения, так что он спокойно не оправдываясь может опровергать сам себя, …то и нам наверное не надо делать сводку его мнений, после чего придется выписывать список его противоречий. Особенно если эти мнения нас даже и не задевают. Как они заденут, заденут ли вообще, зависит не от цепочки мнений. …

Владимир Бибихин
«Дневники Льва Толстого»

Патриотизм и правительство*

1

Мне уже несколько раз приходилось высказывать мысль о том, что патриотизм есть в наше время чувство неестественное, неразумное, вредное, причиняющее большую долю тех бедствий, от которых страдает человечество, и что поэтому чувство это не должно быть воспитываемо, как это делается теперь, — а напротив, подавляемо и уничтожаемо всеми зависящими от разумных людей средствами. Но удивительное дело, несмотря на неоспоримую и очевидную зависимость только от этого чувства разоряющих народ всеобщих вооружений и губительных войн, все мои доводы об отсталости, несвоевременности и вреде патриотизма встречались и встречаются до сих пор или молчанием, или умышленным непониманием, или еще всегда одним и тем же странным возражением: говорится, что вреден только дурной патриотизм, джингоизм, шовинизм, но что настоящий, хороший патриотизм есть очень возвышенное нравственное чувство, осуждать которое не только неразумно, но преступно. О том же, в чем состоит этот настоящий, хороший патриотизм, или вовсе не говорится, или вместо объяснения произносятся напыщенные высокопарные фразы, или же подставляется под понятие патриотизма нечто, не имеющее ничего общего с тем патриотизмом, который мы все знаем и от которого все так жестоко страдаем.

Говорится обыкновенно, что настоящий, хороший патриотизм состоит в том, чтобы желать своему народу или государству настоящих благ, таких, которые не нарушают благ других народов.

На днях, разговаривая с англичанином о нынешней войне, я сказал ему, что настоящая причина этой войны не корыстные цели, как это обыкновенно говорится, но патриотизм, как это очевидно по настроению всего английского общества. Англичанин не согласился со мной и сказал, что если это и справедливо, то произошло это от того, что патриотизм, воодушевляющий теперь англичан, дурной патриотизм; хороший же патриотизм – тот, которым он проникнут, — состоит в том, чтобы англичане, его соотечественники, не поступали дурно.

---

*Статья «Патриотизм и правительство», называвшаяся в первых редакциях «Патриотизм или мир», была начата и вчерне закончена Толстым в феврале 1900 г. Но работа над ней продолжалась еще несколько месяцев, так что общее количество рукописного материала, относящегося к статье «Патриотизм и правительство», исчисляется в 549 листов разного формата. Она была впервые напечатана В.Г. Чертковым в изд. «Свободное слово» в Англии в 1900 г. В нашей книге статья «Патриотизм и правительство» печатается по изд.: *Толстой Л.Н.* Полн. собр. соч.: в 90 т.Т. 90. М.: Худож. лит., 1958. С. 425–444.

— Разве вы желаете, чтобы не поступали дурно только одни англичане? — спросил я.

— Я всем желаю этого! — ответил он, этим ответом ясно показав, что свойства истинных благ, будут ли это блага нравственные, научные, или даже прикладные, практические, — по существу своему таковы, что они распространяются на всех людей, и потому желание таких благ кому бы то ни было не только не есть патриотизм, но исключает его.

Точно так же не есть патриотизм и особенности каждого народа, которые другие защитники патриотизма умышленно подставляют под это понятие. Они говорят, что особенности каждого народа составляют необходимое условие прогресса человечества, и потому патриотизм, стремящийся к удержанию этих особенностей, есть хорошее и полезное чувство. Но разве не очевидно, что если когда-то эти особенности каждого народа, обычаи, верования, язык составляли необходимое условие жизни человечества, то эти самые особенности служат в наше время главным препятствием осуществлению сознаваемого уже людьми идеала братского единения народов. И потому поддержание и охранение особенностей какой бы то ни было, русской, немецкой, французской, англосаксонской, вызывая такое же поддержание и охранение не только венгерской, польской, ирландской народностей, но и баскской, провансальской, мордовской, чувашской и множества других народностей, служит не сближению и единению людей, а всё большему и большему отчуждению и разделению их.

Так что не воображаемый, а действительный патриотизм, тот, который мы все знаем, под влиянием которого находится большинство людей нашего времени и от которого так жестоко страдает человечество, — не есть желание духовных благ своему народу (желать духовных благ нельзя одному своему народу), ни особенности народных индивидуальностей (это есть свойство, а никак не чувство), — а есть очень определенное чувство предпочтения своего народа или государства всем другим народам или государствам, и потому желание этому народу или государству наибольшего благосостояния и могущества, которые могут быть приобретены и всегда приобретаются только в ущерб благосостоянию и могуществу других народов или государств.

Казалось бы очевидно, что патриотизм, как чувство, есть чувство дурное и вредное; как учение же — учение глупое, так как ясно, что если каждый народ и государство будут считать себя наилучшими из народов и государств, то все они будут находиться в грубом и вредном заблуждении.

2

Казалось бы, и зловредность и неразумие патриотизма должны бы быть очевидны людям. Но, удивительное дело, просвещенные, умные люди не только не видят этого сами, но с величайшим упорством и горячностью, хотя и без всяких разумных оснований, оспаривают всякое указание на вред и неразумие патриотизма и продолжают восхвалять благодетельность и возвышенность его.

Что же это значит?

Одно только объяснение этого удивительного явления представляется мне. Вся история человечества с древнейших времен и до нашего времени может быть рассматриваема как движение сознания и отдельных людей и однородных совокупностей их от идей низших к идеям высшим.

Весь путь, пройденный как каждым отдельным человеком, так и однородными группами людей, можно себе представить как последовательный ряд ступеней от самой низшей, находящейся на уровне животной жизни, до самой высшей, до которой может только подняться в данный исторический момент сознание человека.

Каждый человек так же, как и отдельные однородные группы — народы, государства — всегда шли и идут по этим как бы ступеням идей. Одни части человечества идут вперед, другие далеко отстают, третьи, большинство, движутся в середине. Но все, на какой бы ступени они ни стояли, неизбежно и неудержимо движутся от низших идей к высшим. И всегда, в каждый данный момент, как отдельный человек, так и каждая однородная группа людей, передовая, средняя или задняя, находятся в трех различных отношениях к трем ступеням идей, среди которых движутся.

Всегда, как для отдельного человека, так и для отдельной совокупности людей, есть идеи прошедшего, отжитые и ставшие чуждыми, к которым люди не могут уже вернуться, как, например, для нашего христианского мира — идеи людоедства, всенародного грабежа, похищения жен и т. п., о которых остается только воспоминание; есть идеи настоящего, которые внушены людям воспитанием, примером, всей деятельностью окружающей среды, идеи, под властью которых они живут в данное время, как, например, в наше время: идеи собственности, государственного устройства, торговли, пользования домашними животными и т. п. И есть идеи будущего, из которых одни уже близки к осуществлению и заставляют людей изменять свою жизнь и бороться с прежними формами, как, например, в нашем мире идеи освобождения рабочих, равноправности женщин, прекращения питания мясом, и другие идеи, хотя уже и сознаваемые людьми, но еще не вступившие в борьбу с прежними формами жизни. Таковы в наше время называемые идеалами идеи: уничто-

жения насилия, установления общности имуществ, единой религии, всеобщего братства людей.

И потому всякий человек и всякая однородная совокупность людей, на какой бы ступени они ни стояли, имея позади себя отжитые воспоминания о прошедшем и впереди идеалы будущего, — всегда находятся в процессе борьбы между отживающими идеями настоящего с входящими в жизнь идеями будущего. Совершается обыкновенно то, что, когда идея, бывшая полезною и даже необходимою в прошедшем, становится излишней, идея эта, после более или менее продолжительной борьбы, уступает место новой идее, бывшей прежде идеалом, становящейся идеей настоящего.

Но бывает и так, что отжившая идея, уже замененная в сознании людей высшей идеей, такова, что удержание этой отжитой идеи выгодно для некоторых людей, имеющих наибольшее влияние в обществе. И тогда совершается то, что эта отжившая идея, несмотря на свое резкое противоречие всему изменившемуся в других отношениях строю жизни, продолжает влиять на людей и руководить их поступками. Такая задержка отжившей идеи всегда происходила и происходит в области религиозной. Причина этого та, что жрецы, выгодное положение которых связано с отжившей религиозной идеей, пользуясь своей властью, умышленно удерживают людей в отжившей идее.

То же самое происходит и по тем же причинам в области государственной по отношению к идее патриотизма, на которой основывается всякая государственность. Люди, которым выгодно поддержание этой идеи, не имеющей уже никакого ни смысла, ни пользы, искусственно поддерживают ее. Обладая же могущественнейшими средствами влияния на людей, они всегда могут делать это.

В этом представляется мне объяснение того странного противоречия, в котором находится отжившая идея патриотизма со всем противным ему складом идей, уже вошедших в наше время в сознание христианского мира.

3

Патриотизм, как чувство исключительной любви к своему народу и как учение о доблести жертвы своим спокойствием, имуществом и даже жизнью для защиты слабых от избиения и насилия врагов, — был высшей идеей того времени, когда всякий народ считал возможным и справедливым, для своего блага и могущества, подвергать избиению и грабежу людей другого народа; но уже около 2000 лет тому назад высшими представителями мудрости человечества начала сознаваться высшая идея братства людей, и идея эта, всё

более и более входя в сознание, получила в наше время самые разнообразные осуществления. Благодаря облегчению средств сообщения, единству промышленности, торговли, искусств и знаний люди нашего времени до такой степени связаны между собою, что опасность завоеваний, убийств, насилий со стороны соседних народов уже совершенно исчезла, и все народы (народы, а не правительства) живут между собой в мирных, взаимно друг другу выгодных, дружеских торговых, промышленных, умственных сношениях, нарушать которые им нет никакого ни смысла, ни надобности. И потому, казалось бы, отжившее чувство патриотизма должно было бы как излишнее и несовместимое с вошедшим в жизнь сознанием братства людей разных народностей всё более и более уничтожаться и совершенно исчезнуть. А между тем совершается обратное: вредное и отжитое чувство это не только продолжает существовать, но всё более и более разгорается.

Народы без всякого разумного основания, противно и своему сознанию, и своим выгодам, не только сочувствуют правительствам в их нападениях на другие народы, в их захватах чужих владений и в отстаивании насилием того, что уже захвачено, но сами требуют этих нападений, захватов и отстаиваний, радуются им, гордятся ими. Мелкие угнетенные народности, подпавшие под власть больших государств: поляки, ирландцы, чехи, финляндцы, армяне, — реагируя против давящего их патриотизма покорителей, до такой степени заразились от угнетающих их народностей этим отжитым, ставшим ненужным, бессмысленным и вредным чувством патриотизма, что вся их деятельность сосредоточена на нем и что они сами, страдая от патриотизма сильных народов, готовы совершить над другими народностями из-за того же патриотизма то самое, что покорившие их народности производили и производят над ними.

Происходит это оттого, что правящие классы (разумея под этим не одни правительства с их чиновниками, но и все классы, пользующиеся исключительно выгодным положением: капиталисты, журналисты, большинство художников, ученых) могут удерживать свое исключительно выгодное в сравнении с народными массами положение только благодаря государственному устройству, поддерживаемому патриотизмом. Имея же в своих руках все самые могущественные средства влияния на народ, они всегда неукоснительно поддерживают в себе и других патриотические чувства, тем более, что эти чувства, поддерживающие государственную власть, более всего другого награждаются этой властью.

Всякий чиновник тем более успевает по службе, чем он более патриот; точно так же и военный может подвинуться в своей карьере только на войне, которая вызывается патриотизмом.

Патриотизм и последствия его — войны дают огромный доход газетчикам и выгоды большинству торгующих. Всякий писатель, учитель, профессор тем более обеспечивает свое положение, чем более будет проповедовать патриотизм. Всякий император, король тем более приобретает славы, чем более он предан патриотизму.

В руках правящих классов войско, деньги, школа, религия, пресса. В школах они разжигают в детях патриотизм историями, описывая свой народ лучшим из всех народов и всегда правым; во взрослых разжигают это же чувство зрелищами, торжествами, памятниками, патриотической лживой прессой; главное же, разжигают патриотизм тем, что, совершая всякого рода несправедливости и жестокости против других народов, возбуждают в них вражду к своему народу, и потом этой-то враждой пользуются для возбуждения вражды и в своем народе.

Разгорание этого ужасного чувства патриотизма шло в европейских народах в какой-то быстро увеличивающейся прогрессии и в наше время дошло до последней степени, далее которой идти уже некуда.

4

На памяти всех, не старых даже людей нашего времени совершилось событие, самым очевидным образом показавшее то поразительное одурение, до которого доведены были патриотизмом люди христианского мира.

Правящие классы германские разожгли патриотизм своих народных масс до такой степени, что был предложен народу во второй половине XIX века закон, по которому все люди без исключения должны были быть солдатами; все сыновья, мужья, отцы, ученые, святые должны обучаться убийству и быть покорными рабами первого высшего чина и быть беспрекословно готовыми на убийство тех, кого им велят убивать: убивать людей угнетенных народностей и своих рабочих, защищающих свои права, своих отцов и братьев, как публично заявил о том самый наглый из всех властителей — Вильгельм II.

Ужасная мера эта, самым грубым образом оскорбляющая все лучшие чувства людей, была под влиянием патриотизма без ропота принята народом Германии. Последствием ее была победа над французами. Победа эта еще более разожгла патриотизм Германии и потом Франции, России и других держав, и все люди континентальных держав безропотно покорились введению общей воинской повинности, т. е. рабству, с которым не может быть сравниваемо по степени унижения и безволия никакое из древних рабств. После этого рабская покорность масс, во имя патриотизма, и дерзость, жестокость и безумие

правительств уже не знали пределов. Начались наперебой вызываемые отчасти прихотью, отчасти тщеславием, отчасти корыстью захваты чужих земель в Азии, Африке, Америке и всё большее и большее недоверие и озлобление правительств друг к другу.

Уничтожение народов на захваченных землях принималось как нечто, само собой разумеющееся. Вопрос только был в том, кто прежде захватит чужую землю и будет уничтожать ее обитателей.

Все правители не только самым явным образом нарушали и нарушают против покоренных народов и друг против друга самые первобытные требования справедливости, но совершали и совершают всякого рода обманы, мошенничества, подкупы, подлоги, шпионства, грабежи, убийства, и народы не только сочувствовали и сочувствуют всему этому, но радуются тому, что не другие государства, а их государства совершают эти злодеяния. Взаимная враждебность народов и государств достигла в последнее время таких удивительных пределов, что, несмотря на то, что нет никакой причины одним государствам нападать на другие, все знают, что все государства всегда стоят друг против друга с выпущенными когтями и оскаленными зубами и ждут только того, чтобы кто-нибудь впал в несчастье и ослабел, чтобы можно было с наименьшей опасностью напасть на него и разорвать его.

Все народы так называемого христианского мира доведены патриотизмом до такого озверения, что не только те люди, которые поставлены в необходимость убивать или быть убитыми, желают или радуются убийству, но и люди, спокойно живущие в своих никем не угрожаемых домах в Европе, благодаря быстрым и легким сообщениям и прессе, все люди Европы и Америки — при всякой войне — находятся в положении зрителей в римском цирке и так же, как и там, радуются убийству и так же кровожадно кричат: "Pollice verso!"

Не только большие, но дети, чистые, мудрые дети, смотря по той народности, к которой они принадлежат, радуются, когда узнают, что побито, растерзано лиддитными снарядами не 700, а 1000 англичан или боэров.

И родители, я знаю таких, поощряют детей в этом зверстве.

Но мало и этого. Всякое увеличение войска одного государства (а всякое государство, находясь в опасности, ради патриотизма старается увеличить его) заставляет соседнее тоже из патриотизма увеличивать свои войска, что вызывает новое увеличение первого.

То же происходит с крепостями, флотами: одно государство построило 10 броненосцев, соседние построили 11; тогда первое строит 12 и так далее в бесконечной прогрессии.

— «А я тебя ущипну». — А я тебя кулаком. — «А я тебя кнутом». — А я палкой. — «А я из ружья»... Так спорят и дерутся только злые дети, пьяные люди

или животные, а между тем, это совершается в среде высших представителей самых просвещенных государств, тех самых, которые руководят воспитанием и нравственностью своих подданных.

5

Положение всё ухудшается и ухудшается и остановить это ведущее к явной погибели ухудшение нет никакой возможности. Единственный представлявшийся легковерным людям выход из этого положения закрыт теперь событиями последнего времени; я говорю о Гаагской конференции и тотчас же последовавшей за ней войной Англии с Трансваалем.

Если мало и поверхностно рассуждающие люди и могли еще утешаться мыслью, что международные судилища могут устранять бедствия войны и всё растущих вооружений, то Гаагская конференция с последовавшей за ней войной очевиднейшим образом показала невозможность разрешения вопроса этим путем. После Гаагской конференции стало очевидно, что до тех пор, пока будут существовать правительства с войсками, прекращение вооружений и войн невозможны. Для того, чтобы возможно было соглашение, нужно, чтобы соглашающиеся верили друг другу. Для того же, чтобы державы могли верить друг другу, они должны сложить оружие, как это делают парламентеры, когда съезжаются для совещаний. До тех же пор, пока правительства, не веря друг другу, не только не уничтожают, не уменьшают, но всё увеличивают войска соответственно увеличению у соседей, неукоснительно через шпионов следят за каждым передвижением войск, зная, что всякая держава набросится на соседнюю, как только будет иметь к тому возможность, невозможно никакое соглашение, и всякая конференция есть или глупость, или игрушка, или обман, или дерзость, или всё это вместе.

Именно, русскому правительству более других подобало быть enfant terrible этой конференции. Русское правительство так избаловано тем, что дома никто не возражает на все его явно лживые манифесты и рескрипты, что оно, без малейшего колебания разорив свой народ вооружениями, задушив Польшу, ограбив Туркестан, Китай и с особенным озлоблением душа Финляндию, — с полной уверенностью в том, что все поверят ему, предложило правительствам разоружаться.

Но, как ни странно, ни неожиданно и неприлично было это предложение, особенно в то самое время, когда было сделано распоряжение об увеличении войск, слова, сказанные во всеуслышание, были такие, что правительствам других держав нельзя было перед своими народами отказаться

от комических, явно лживых совещаний, и делегаты съехались, зная вперед, что ничего из этого выйти не может, и в продолжение нескольких месяцев, во время которых получали хорошее жалованье, хотя и посмеивались себе в рукав, все добросовестно притворялись, что они очень озабочены установлением мира между народами.

Гаагская конференция, закончившаяся страшным кровопролитием — трансваальской войной, которую никто не попытался и не пытается остановить, все-таки была полезна, хотя и совсем не тем, чего от нее ожидали; она была полезна тем, что самым очевидным образом показала то, что зло, от которого страдают народы, не может быть исправлено правительствами, что правительства, если бы и точно хотели этого, не могут уничтожить ни вооружений, ни войн. Правительства для того, чтобы существовать, должны защищать свой народ от нападения других народов; но ни один народ не хочет нападать и не нападает на другой, и потому правительства не только не желают мира, но старательно возбуждают ненависть к себе других народов. Возбудив же к себе ненависть других народов, а в своем народе патриотизм, правительства уверяют свой народ, что он в опасности и нужно защищаться.

И имея в своих руках власть, правительства могут и раздражать другие народы, и вызывать патриотизм в своем, и старательно делают и то и другое, и не могут не делать этого, потому что на этом основано их существование.

Если правительства были нужны прежде для того, чтобы защищать свои народы от нападения других, то теперь, напротив, правительства искусственно нарушают мир, существующий между народами, и вызывают между ними вражду.

Если нужно было пахать для того, чтобы сеять, то пахота была разумное дело; но, очевидно, безумно и вредно пахать, когда посев взошел. А это самое заставляет правительства делать свои народы, — разрушать то единение, которое существует и ничем бы не нарушалось, если бы не было правительств.

6

В самом деле, что такое в наше время правительства, без которых людям кажется невозможным существовать?

Если было время, когда правительства были необходимое и меньшее зло, чем то, которое происходило от беззащитности против организованных соседей, то теперь правительства стали не нужное и гораздо большее зло, чем всё то, чем они пугают свои народы.

Правительства не только военные, но правительства вообще, могли бы быть, уже не говорю полезны, но безвредны, только в том случае, если бы они состояли из непогрешимых, святых людей, как это и предполагается у китайцев. Но ведь правительства по самой деятельности своей, состоящей в совершении насилий, всегда состоят из самых противоположных святости элементов, из самых дерзких, грубых и развращенных людей.

Всякое правительство поэтому, а тем более правительство, которому предоставлена военная власть, есть ужасное, самое опасное в мире учреждение. Правительство в самом широком смысле, включая в него и капиталистов и прессу, есть не что иное, как такая организация, при которой б льшая часть людей находится во власти стоящей над ними меньшей части; эта же меньшая часть подчиняется власти еще меньшей части, а эта еще меньшей и т. д., доходя, наконец, до нескольких людей или одного человека, которые посредством военного насилия получают власть над всеми остальными. Так что всё это учреждение подобно конусу, все части которого находятся в полной власти тех лиц или того одного лица, которое находится на вершине его.

Вершину же этого конуса захватывают те люди или тот человек, который более хитер, дерзок и бессовестен, чем другие, или случайный наследник тех, которые более дерзки и бессовестны.

Нынче это Борис Годунов, завтра Григорий Отрепьев, нынче распутная Екатерина, удушившая со своими любовниками мужа, завтра Пугачев, послезавтра безумный Павел, Николай, Александр III.

Нынче Наполеон, завтра Бурбон или Орлеанский, Буланже или компания панамистов; нынче Гладстон, завтра Сольсбери, Чемберлен, Родс.

И таким-то правительствам предоставляется полная власть не только над имуществом, жизнью, но и над духовным и нравственным развитием, над воспитанием, религиозным руководством всех людей.

Устроят себе люди такую страшную машину власти, предоставляя захватывать эту власть кому попало (а все шансы за то, что захватит ее самый нравственно дрянной человек), и рабски подчиняются и удивляются, что им дурно. Боятся мин, анархистов, а не боятся этого ужасного устройства, всякую минуту угрожающего им величайшими бедствиями.

Люди нашли, что для того, чтобы им защищаться от врагов, им полезно связать себя, как это делают защищающиеся черкесы. Но опасности нет никакой, и люди продолжают связывать себя.

Старательно свяжут себя так, чтобы один человек мог со всеми ими делать всё, что захочет; потом конец веревки, связывающей их, бросят болтаться, предоставляя первому негодяю или дураку захватить ее и делать с ними всё, что ему вздумается.

Сделают так и потом удивляются, что им дурно.

Ведь что же, как не это самое, делают народы, подчиняясь учреждая и поддерживая организованное с военной властью правительство?

7

Для избавления людей от тех страшных бедствий вооружений и войн, которые они терпят теперь и которые всё увеличиваются и увеличиваются, нужны не конгрессы, не конференции, не трактаты и судилища, а уничтожение того орудия насилия, которое называется правительствами и от которых происходят величайшие бедствия людей.

Для уничтожения правительств нужно только одно: нужно, чтобы люди поняли, что то чувство патриотизма, которое одно поддерживает это орудие насилия, есть чувство грубое, вредное, стыдное и дурное, а главное — безнравственное. Грубое чувство потому, что оно свойственно только людям, стоящим на самой низкой ступени нравственности, ожидающим от других народов тех самых насилий, которые они сами готовы нанести им; вредное чувство потому, что оно нарушает выгодные и радостные мирные отношения с другими народами и, главное, производит ту организацию правительств, при которых власть может получить и всегда получает худший; постыдное чувство потому, что оно обращает человека не только в раба, но в бойцового петуха, быка, гладиатора, который губит свои силы и жизнь для целей не своих, а своего правительства; чувство безнравственное потому, что, вместо признания себя сыном бога, как учит нас христианство, или хотя бы свободным человеком, руководящимся своим разумом, — всякий человек, под влиянием патриотизма, признает себя сыном своего отечества, рабом своего правительства и совершает поступки, противные своему разуму и своей совести.

Стоит людям понять это, и само собой, без борьбы распадется ужасное сцепление людей, называемое правительством, и вместе с ним то ужасное, бесполезное зло, причиняемое им народам.

И люди уже начинают понимать это. Вот что пишет, например, гражданин Северо-Американских Штатов:

«Единственно — чего мы просим все, мы, земледельцы, механики, купцы, фабриканты, учителя, — это права заниматься нашими собственными делами. Мы имеем свои дома, любим наших друзей, преданы нашим семьям и не вмешиваемся в дела наших соседей, у нас есть работа, и мы желаем работать.

Оставьте нас в покое!

Но политиканы не хотят оставить нас. Они облагают нас налогами, поедают наше имущество, переписывают нас, призывают нашу молодежь к своим войнам.

Целые мириады живущих на счет государства зависят от государства, содержатся им, чтобы облагать нас налогами; а для того, чтобы облагать с успехом, содержатся постоянные войска. Довод, что армия нужна для того, чтобы защищать страну, явный обман. Французское государство пугает народ, говоря, что немцы хотят напасть на него; русские боятся англичан; англичане боятся всех: а теперь в Америке нам говорят, что нужно увеличить флот, прибавить войска, потому что Европа может в каждый момент соединиться против нас. Это обман и неправда. Простой народ во Франции, Германии, Англии и Америке — против войны. Мы желаем только, чтобы нас оставили в покое. Люди, имеющие жен, родителей, детей, дома, — не имеют желания уходить драться с кем бы то ни было. Мы миролюбивы и боимся войны, ненавидим ее.

Мы хотим только не делать другим того, чего не хотели бы, чтобы нам делали.

Война есть непременное следствие существования вооруженных людей. Страна, содержащая большую постоянную армию, рано или поздно будет воевать. Человек, гордящийся своей силой в кулачном бою, когда-нибудь встретится с человеком, который считает себя лучшим бойцом, и они будут драться. Германия и Франция только ждут случая испытать друг против друга свои силы. Они дрались уже несколько раз и будут драться опять. Не то, чтобы их народ желал войны, но высший класс раздувает в них взаимную ненависть и заставляет людей думать, что они должны воевать, чтобы защищаться.

Людей, которые хотели бы следовать учению Христа, облагают налогами, оскорбляют, обманывают и затягивают в войны.

Христос учил смирению, кротости, прощению обид и тому, что убивать дурно. Писание учит людей не клясться, но «высший класс» заставляет нас клясться на писании, в которое не верит.

Как же нам освободиться от этих расточителей, которые не работают, но одеты в тонкое сукно с медными пуговицами и дорогими украшениями, которые кормятся нашими трудами, для которых мы обрабатываем землю?

Сражаться с ними?

Но мы не признаем кровопролития, да, кроме того, у них оружие и деньги, и они выдержат дольше, чем мы.

Но кто составляет ту армию, которая будет воевать с нами?

Армию эту составляем мы же, наши обманутые соседи и братья, которых уверили, что они служат богу, защищая свою страну от врагов. В действительности же наша страна не имеет врагов, кроме высшего класса, который взялся блюсти наши интересы, если только мы будем соглашаться платить налоги. Они высасывают наши средства и восстановляют наших истинных братьев против нас для того, чтобы поработить и унизить нас.

Вы не можете послать телеграмму своей жене или посылку своему другу, или дать чек своему поставщику, пока не заплатите налог, взимаемый на содержание вооруженных людей,

которые могут быть употреблены на то, чтобы убить вас, и которые несомненно посадят вас в тюрьму, если вы не заплатите.

Единственное спасение в том, чтобы внушать людям, что убивать нехорошо, учить их тому, что весь закон и пророки в том, чтобы делать другим то, что хочешь, чтобы тебе делали. Молчаливо пренебрегайте этим высшим классом, отказываясь преклоняться перед их воинственным идолом. Перестаньте поддерживать проповедников, которые проповедуют воину и выставляют патриотизм, как нечто важное.

Пусть они идут работать, как мы.

Мы верим в Христа, а они нет. Христос говорил то, что думал; они говорят то, чем они думают понравиться людям, имеющим власть — «высшему классу».

Мы не будем поступать на службу. Не будем стрелять по их приказанию. Мы не будем вооружаться штыками против доброго, кроткого народа. Мы не будем по внушению Сесиль Родса стрелять в пастухов и земледельцев, защищающих свои очаги,

Ваш ложный крик: «волк, волк!» не испугает нас. Мы платим ваши налоги только потому, что принуждены делать это. Мы будем платить только до тех пор, пока принуждены это делать. Мы не будем платить церковные налоги ханжам, ни десятой доли вашей лицемерной благотворительности, и мы будем при всяком случае высказывать свое мнение.

Мы будем воспитывать людей.

И всё время наше молчаливое влияние будет распространяться; и даже люди, уже набранные в солдаты, будут колебаться и отказываться сражаться. Мы будем внушать мысль, что христианская жизнь в мире и благоволении лучше, чем жизнь борьбы, кровопролития и войны.

«Мир на земле!» — может наступить только тогда, когда люди отделаются от войск и будут желать делать другим то, что хотят, чтобы им делали».

Так пишет гражданин Северо-Американских Штатов, и с разных сторон, в разных формах раздаются такие же голоса.

Вот что пишет немецкий солдат:

«Я совершил два похода вместе с прусской гвардией (1866–1870 гг.) и ненавижу войну от глубины души, так как она сделала меня невыразимо несчастным. Мы, раненые вояки, получаем большею частью такое жалкое вознаграждение, что приходится, действительно, стыдиться за то, что когда-то мы были патриотами. Я, например, получаю ежедневно 80 пфеннигов за мою простреленную при штурме в С. Прива 18 августа 1870 г. правую руку. Другой охотничьей собаке нужно больше для ее содержания. А я страдал целые годы от моей дважды простреленной правой руки. Уже в 1866 г. я участвовал в войне против Австрии, сражался у Траутенау и Кенигрица и насмотрелся довольно-таки ужасов. В 1870 г. я, как находившийся в запасе, был призван вновь и, как я уже сказал, был ранен при штурме в С. Прива: правая рука моя была прострелена два раза вдоль. Я потерял хорошее место (я был тогда пивоваром) и потом не мог уже получить его опять. С тех пор мне уж больше никогда не удалось

встать на ноги. Дурман скоро рассеялся, и вояке-инвалиду оставалось только кормиться на нищенские гроши и подаяние...

В мире, где люди бегают, как дрессированные звери, и не способны ни на какую другую мысль, кроме того, чтобы перехитрить друг друга, ради маммоны, в таком мире пусть считают меня чудаком, но я всё же чувствую в себе божественную мысль о мире, которая так прекрасно выражена в нагорной проповеди. По моему глубочайшему убеждению, война — это только торговля в больших размерах, — торговля честолюбивых и могущественных людей счастьем народов.

И каких только ужасов не переживаешь при этом! Никогда я их не забуду, этих жалобных стонов, проникающих до мозга костей.

Люди, никогда не причиняющие друг другу зла, умерщвляют друг друга, как дикие звери, а мелкие рабские души замешивают доброго бога пособником в этих делах. Соседу моему в строю пуля раздробила челюсть. Несчастный совсем обезумел от боли. Он бегал, как сумасшедший, и под палящим летним зноем не находил даже воды для того, чтобы освежить свою ужасную рану. Наш командир кронпринц Фридрих (впоследствии благородный император Фридрих) писал тогда в своем дневнике: «Война — это ирония на Евангелие...».

Люди начинают понимать тот обман патриотизма, в котором так усердно стараются удержать их все правительства.

8

«Но что же будет, если не будет правительств?» — говорят обыкновенно.

Ничего не будет; будет только то, что уничтожится то, что было давно уже не нужно и потому излишне и дурно; уничтожится тот орган, который, став ненужным, сделался вредным.

«Но если не будет правительств — люди будут насиловать и убивать друг друга», — говорят обыкновенно.

Почему? почему уничтожение той организации, которая возникла вследствие насилия и по преданию передавалась от поколения к поколению для произведения насилия, — почему уничтожение такой потерявшей употребление организации сделает то, что люди будут насиловать и убивать друг друга? Казалось бы, напротив, уничтожение органа насилия сделает то, что люди перестанут насиловать и убивать друг друга.

Теперь есть люди, специально воспитываемые, приготовляемые для того, чтобы убивать и насиловать других людей, — люди, за которыми признается право насиловать, и которые пользуются устроенной для этого организацией; и такое насилование и убивание считается хорошим и доблестным делом, тогда

же люди не будут для этого воспитываться, ни за кем не будет права насиловать других, не будет организации насилия, и, как это свойственно людям нашего времени, насилие и убийство будет всегда и для всех считаться дурным делом.

Если же и после уничтожения правительств будут происходить насилия, то, очевидно, они будут меньше, чем те, которые производятся теперь, когда есть специально для произведения насилия устроенные организации и положения, при которых насилия и убийства признаются хорошими и полезными.

Уничтожение правительств только уничтожит по преданию переходящую, ненужную организацию насилия и оправдание его.

«Не будет ни законов, ни собственности, ни судов, ни полиции, ни народного образования», — говорят обыкновенно, умышленно смешивая насилия власти с различными деятельностями общества.

Уничтожение организации правительств, учрежденных для произведения насилия над людьми, никак не влечет за собой уничтожения ни законов, ни суда, ни собственности, ни полицейских ограждений, ни финансовых устройств, ни народного образования. Напротив, отсутствие грубой власти правительств, имеющих цель поддержать только себя, будет содействовать общественной организации, не нуждающейся в насилии. И суд, и общественные дела, и народное образование, всё это будет в той мере, в которой это нужно народам; уничтожится только то, что было дурно и мешало свободному проявлению воли народов.

Но если и допустить, что при отсутствии правительств произойдут смуты и внутренние столкновения, то и тогда положение народов было бы лучше, чем оно теперь. Положение народов теперь таково, что ухудшение его трудно себе представить. Народ весь разорен, и разорение неизбежно должно идти, усиливаясь. Все мужчины обращены в военных рабов и всякую минуту должны ждать приказа идти убивать и быть убиваемыми. Чего же еще ждать? Того, чтобы разоренные народы вымирали с голода? Это уже начинается в России, Италии и Индии. Или того, чтобы, кроме мужчин, забрали в солдаты и женщин? В Трансваале и это уже начинается.

Так что, если бы и действительно отсутствие правительств означало анархию (чего оно вовсе не означает), то и тогда никакие беспорядки анархии не могли бы быть хуже того положения, до которого правительства уже довели свои народы и к которому они ведут их.

И потому не может не быть полезным для людей освобождение от патриотизма и уничтожение зиждущегося на нем деспотизма правительств.

9

Опомнитесь, люди, и, ради всего блага и телесного, и духовного и такого же блага ваших братьев и сестер, остановитесь, одумайтесь, подумайте о том, что вы делаете!

Опомнитесь и поймите, что враги ваши не буры, не англичане, не французы, не немцы, не чехи, не финляндцы, не русские, а враги ваши, одни враги — вы сами, поддерживающие своим патриотизмом угнетающие вас и делающие ваши несчастия правительства.

Они взялись защищать вас от опасности и довели это мнимое положение защиты до того, что вы все стали солдатами, рабами, все разорены, всё более и более разоряетесь и всякую минуту можете и должны ожидать, что натянутая струна лопнет, начнется страшное избиение вас и ваших детей.

И как бы велико ни было избиение и чем бы оно ни кончилось, положение останется то же. Так же и еще с большей напряженностью правительства будут вооружать и разорять, и развращать вас и детей ваших, и остановить, предупредить это никто не поможет вам, если вы сами не поможете себе.

Помощь же только в одном — в уничтожении того страшного сцепления конуса насилия, при котором тот или те, кому удастся взобраться на вершину этого конуса, властвуют над всем народом и тем вернее властвуют, чем более они жестоки и бесчеловечны, как это мы знаем по Наполеонам, Николаям I, Бисмаркам, Чемберленам, Родсам и нашим диктаторам, правящим народами от имени царя.

Для уничтожения же этого сцепления есть только одно средство — пробуждение от гипноза патриотизма.

Поймите, что всё то зло, от которого вы страдаете, вы сами себе делаете, подчиняясь тем внушениям, которыми обманывают вас императоры, короли, члены парламентов, правители, военные, капиталисты, духовенство, писатели, художники, — все те, которым нужен этот обман патриотизма для того, чтобы жить вашими трудами.

Кто бы вы ни были — француз, русский, поляк, англичанин, ирландец, немец, чех — поймите, что все ваши настоящие человеческие интересы, какие бы они ни были — земледельческие, промышленные, торговые, художественные или ученые, все интересы эти так же, как и удовольствия и радости, ни в чем не противоречат интересам других народов и государств, и что вы связаны взаимным содействием, обменом услуг, радостью широкого братского общения, обмена не только товаров, но мыслей и чувств с людьми других народов.

Поймите, что вопросы о том, кому удалось захватить Вей Хай-вей, Порт-Артур или Кубу, — вашему правительству или другому, для вас не только без-

различны, но всякий такой захват, сделанный вашим правительством, вредит вам потому, что неизбежно влечет за собой всякого рода воздействия на вас вашего правительства, чтобы заставить вас участвовать в грабежах и насилиях, нужных для захватов и удержания захваченного. Поймите, что ваша жизнь нисколько не может улучшиться оттого, что Эльзас будет немецкий или французский, а Ирландия и Польша свободны или порабощены; чьи бы они ни были, вы можете жить где хотите; даже если бы вы были эльзасец, ирландец или поляк, — поймите, что всякое ваше разжигание патриотизма будет только ухудшать ваше положение, потому что то порабощение, в котором находится ваша народность, произошло только от борьбы патриотизмов, и всякое проявление патриотизма в одном народе увеличивает реакцию против него в другом. Поймите, что спастись от всех ваших бедствий вы можете только тогда, когда освободитесь от отжившей идеи патриотизма и основанной на ней покорности правительствам и когда смело вступите в область той высшей идеи братского единения народов, которая давно уже вступила в жизнь и со всех сторон призывает вас к себе.

Только бы люди поняли, что они не сыны каких-либо отечеств и правительств, а сыны бога, и потому не могут быть ни рабами, ни врагами других людей, и сами собой уничтожатся те безумные, ни на что уже не нужные, оставшиеся от древности губительные учреждения, называемые правительствами, и все те страдания, насилия, унижения и преступления, которые они несут с собой.

Лев Толстой.
Пирогово, 10 мая 1900 г.



Лев Шестов

«Афины» и «Иерусалим», разум и вера, знание и чувства — эти противопоставления пронизывают философию Льва Шестова. Дихотомия здесь играет роль натянутого «лука», оба конца которого (разум и вера) создают необходимое напряжение «тетивы» авторской мысли. Шестов склонен к любой значимой философской мысли подходить через призму собственной схемы противопоставления «Афин» и «Иерусалима», что практически всегда уводит от аутентичности идей рассматриваемого им мыслителя, однако, тем самым превращает эти идеи в собственно шестовские, пережитые и продуманные по-своему.

Признавая ценность частного, единственного бытия человека, Л. Шестов занимает антигносеологическую позицию в вопросе понимания морального поступка. Решение, мысль, действие для него не есть категория познания. А из моральной нормы не следует определенный нравственный поступок. Л. Шестов вообще хочет освободить человека от любой нормы. Однако, в отличие от М. Бахтина, теоретический ум для него не является необходимым дополнением и продолжением практического ума: внутри уникального и единственного бытия нет выхода к бытию универсальному. Воля единственного человека абсолютизируется и замыкается в своем уникальном мире, находящемся в неразрешимом конфликте с миром всеобщим.

В то же время Л. Шестов, пожалуй, более всего ценит свободу отдельного человека от различного рода детерминаций: природной, социальной, психологической, теоретической. Смерть сплетается для философа с темой свободы. Откровения смерти, пограничные ситуации, страдания и ужасы жизни – это то, что подводит человека к пределу своего разума, позволяет на миг заглянуть за край понимания. А там может встретиться бог или ужасающее ничто. Так как никакой нормы и ориентира здесь не предусмотрено, то человек перестает знать, что ему делать, и остается наедине с превосходящей себя мощью, как тонкий сухой тростник перед надвигающимся ураганом. Его дерзкая свобода стоять прямо не основана ни на каком разумном основании и потому является свободным выбором, волей личности. Во внимании к этой проблематике Л. Шестов близок европейскому экзистенциализму в лице Ж.П. Сартра, М. Хайдеггера, К. Ясперса и др., ставившему проблему взаимосвязи смерти, ничто и свободы. Однако у Шестова эти ключевые понятия экзистенциализма дополняются и соотносятся с фигурой всемогущего творца мира, который может отменить даже смерть, ничто и свободу. Это обстоятельство указывает на религиозность мыслителя, который понимает человека не как автономное существо, а в контексте его постоянно меняющихся отношений с дающим и берущим богом.

Алексей Бабанов

Бескорыстие и диалектика*

В платоновском диалоге «Протагор» у Сократа происходит очень интересное по своему внутреннему значению столкновение с Протагором. Сократ, по своему обычаю, задает вопросы и требует от Протагора кратких ответов, почти что «да» и «нет». Как только Протагор отказывается давать односложные ответы и пытается представить более обстоятельные разъяснения — Сократ начинает протестовать. Он будто забывчив, и, если ему много сразу сказать, он все перепутает. Присутствовавший при беседе Алкивиад не принимает всерьез ссылки Сократа на забывчивость: у Сократа прекрасная память, и он только в шутку ссылается на забывчивость. И конечно, Алкивиад прав: Сократ не из забывчивых. Сократ, конечно, тоже шутит, когда смиренно заявляет, что считает Протагора более искусным спорщиком, чем себя. Он отлично сознает свою силу как диалектика. И тем не менее, когда Протагор не хочет ему уступать и настаивает на своем праве вести беседу так, как это ему кажется более удобным, – Сократ ставит ему ультиматум: не будешь разговаривать по-моему, я уйду и прекращу разговор. Правда, трудно судить, насколько верно диалоги Платона передают характер сократовских состязаний. Но мне кажется, что Сократ в публичных беседах — а он, по-видимому, беседовал только на людях — всегда настойчиво добивался, чтоб разговор велся в виде коротких вопросов и ответов. Почему? Разве в самом деле эта форма собеседования лучше всего обеспечивает выяснение истины? Когда Сократ стал грозить, что уйдет, вмешались и другие присутствующие, между прочим Продик, который сказал: «Я и сам считаю нужным согласиться, что вы можете спорить, но не ссориться (ἀμφισβητεῖν μὲν, ἐρίτειν

---

*Эссе *Бескорыстие и диалектика* (21) и *Загадки жизни* (22) — афоризмы из первой части книги Льва Шестова *Potestas clavium* («Власть ключей»). Первое полное издание: Изд-во «Скифы», Берлин, 1923, хотя частично книга издавалась в 1916 и 1917 гг. Уже в конце 1915 года Шестов выступил с докладом *Potestas clavium*. Отчет о нем поместила газета «Русские Ведомости», в нем говорилось: «В субботу [14.11.1915] в Психологическом обществе Л. Шестов прочитал доклад Potestas clavium («Власть ключей»). Это — власть римского духовенства отпирать и запирать перед верными небесные врата. По Шестову это — вообще власть любой религии и любой философии над умами и сердцами приверженцев. Против такого порабощения, за свободу и произвол в искании истины и выступает Л. Шестов в своем докладе...». О нем И. Игнатов писал, что Шестов стремился уничтожить всякие окопы, «все то, что каким бы то ни было образом напоминает систему, философскую, научную, всякую другую». В философских окопах же сидели присутствовавшие на докладе Е.Н. Трубецкой, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков и др.
«Апофеоз беспочвенности» Шестов начинает с «оправдания» афористичности как формы изложения: «по мере того, как растет недоверие к последовательности и сомнение в пригодности всякого рода общих идей, не должно ли явиться у человека отвращение и к той форме изложения, которая наиболее приспособлена к существующим предрассудкам?»

Эссе *Бескорыстие и диалектика* публикуется по изд.: Шестов Л. Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 97–100.

δὲ μή): спорят с друзьями и в добром расположении, а ссорятся противники и враги» (Prot. 337 b). И еще раньше между Протагором и самим Сократом происходит такой диалог. Сократ спрашивает, свята ли правда. Протагор, который, вероятно, чувствует, что Сократ его заманивает в западню, мнется и, отвечая, пытается сохранить за собой возможность отступления. «Если хочешь, — говорит он, — пусть правда будет свята, а святость — праведна». На это Сократ дает резкую реплику: «О нет, мне нужно исследовать не "если хочешь" или "если тебе кажется", но чего хотим я и ты. Говорим я и ты, и думаю, что дело выяснится лучше, когда в решении у нас не будет "если"» (Ib. 331 c). Все это я напомнил, чтобы попытаться выяснить задачи Сократа, если Сократ разговаривал и поступал так, как это изображено у Платона, или задачи самого Платона, если его диалоги вымышлены. Точно ли Сократ считает Протагора своим другом, как предполагает Продик? Точно ли Сократ добивается того же, чего добивается Протагор? Или Сократ считал Протагора своим врагом и стремился, как и полагается по отношению к врагу, к Победе над Протагором, т. е. не к тому, чтобы спорить, а к тому, чтобы, поссорившись с ним, принудить его во что бы то ни стало к повиновению, заставить его хотеть того же, чего и он, Сократ, хотел. Я склонен думать, что второе предположение более вероятно. Ни для кого не тайна, что Платон и Сократ считали софистов своими врагами и, по-видимому, даже клеветали на них. Ведь, если мы до сих пор не имеем полного представления об учении софистов, — кто тому виной, если не Платон и его ученики? Платон даже не только в устных, но и в записанных диалогах стремится заранее заставить своего противника бороться тем оружием, которое наиболее удобно ему самому. И не стесняется, когда нужно — не понимаю только, зачем понадобилось так откровенно признаваться в том, — прибегать, как это и полагается на войне, к хитрости, заманиванию, засаде, даже к силе. То Сократ притворяется «забывчивым», хотя у него превосходная память, то он льстит Протагору, расхваливая его ораторский талант, то он уверяет, что у него с Протагором общая задача, хотя совершенно очевидно, что задачи у них противоположные, то грозит скандалом — уйти, не окончив беседы: для Протагора это, конечно, огромный скандал. Точно Платон хотел нарочно подчеркнуть, что цель диалектики не отыскание истины, а уничтожение противника. Это, говорю, для нас чрезвычайно важно. Платон прекрасно знал, что Протагор не мог хотеть того же, чего хотел он сам, Платон. И так же определенно знал, что преодолеть Протагора можно, только убивши его — духовно, конечно. И вслед за Платоном все философы вплоть до наших дней продолжают так думать. И даже не думать: об этом философы так же мало думают, как обыкновенные люди о том, что они дышат, или что в их организме происходит кровообращение. Все уверены, что в инакомыслящих нужно видеть врагов и не спорить с ними, а ссориться. Если же продол-

жают вслед за Сократом повторять, что они хотят того, что равно нужно и им, и их врагам, то это только вежливый оборот речи, скрывающий под собой все то же неизменное стремление низвергнуть врагов. Таковы заветы эллинской мудрости, воспринятые мыслящим человечеством. Можно их считать вечными? Нужно ли радоваться, что благодаря стараниям последователей Платона потомство ничего почти не узнало о духовной работе софистов и что люди долго думали, что софистам нужно было только золото, а истины добивались Сократ и его ученики? Даже по тем немногим следам, которые сохранились у Платона, Аристотеля и др., новейшие исследователи пришли к заключению, что софистам нужно было не только золото, — и, следовало бы прибавить, Сократу нужна была не только истина. У Сократа нашлись в средние века хорошие последователи: католичество не менее усердно истребляло все наследие язычества, и только чудо, случай — не берусь сказать, что еще, — сохранило нам творения Платона, Аристотеля и Плотина. И все-таки видимый вандализм Платона и католичества не был так опустошителен, как невидимое влияние их теории об единой истине. Сколько великих, величайших мыслей погибло только потому, что они не мирились с идеей об единой истине и не могли дышать в атмосфере, пропитанной этой идеей! Или они не погибли и только пропали для людей и истории? Вполне допустимо — ведь вовсе не все то, что не существует для людей и не вписано на страницы истории, должно считаться несуществующим.

Загадки жизни*

Платон во многих диалогах (Горг. 523, Фед. 107, Диспут Госуд. 614 сл.) подробно рассказывает о судьбах человеческих душ после смерти. Всем нам в новой жизни придется предстать на суд сыновей Зевса — Миноса, Родоманта и Эака. Чтоб суд был безошибочным и чтоб судьи не соблазнились земным положением души, Зевс распорядился, чтоб души являлись в иной мир не только без одежды, но и без тел. По мнению Платона, обнаженной душе уже никак не скрыть ее грехов. Кто жил праведно, у того душа осталась чистой; кто много грешил, на душе того остались следы его грехов — она избита, изло-

*Эссе *Загадки жизни* публикуется по изд.: Шестов Л. Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 100–102.

мана, покрыта ссадинами, отвратительными пятнами, язвами — вроде как и тело, перенесшее много болезней, обезображивается ими. Так думал Платон, которому, насколько известно, никогда не приходилось видеть обнаженной от тела души и который только догадывался, какой была бы душа, если бы с нее совлекли тленную оболочку...

Мне кажется, что сыновья Зевса, которым было поручено судить умерших и которые в и д е л и бестелесные души, улыбнулись бы, если б им пришлось услышать догадку Платона. Они ведь своими глазами видели, и им нет надобности догадываться и заключать по аналогии: если болезни уродуют тело, то, стало быть, грех уродует душу. Начать с того, что и аналогия не такая уже безупречная: иные люди после болезни становятся прекраснее. А затем, все вероятия за то, что у дурных людей, и как раз у самых отвратительных дурных людей, у тех, которые не знают и не хотят знать различия между добром и злом, очень чистые, очень гладкие — прямо полированные души. Что бы они ни делали, они себя чувствуют правыми; внутренние борения, так измучивающие крайним напряжением души чутких и неспокойных людей, им чужды. Идеально же чистые души — у обыкновенных, нормальных буржуа, которые по-своему знают, что добро и что зло, избегают большого зла, делают малое добро и спят всегда спокойно. Душа французского rentier куда глаже и прямее, чем душа Сократа, Толстого, Паскаля, Шекспира или Достоевского, так же как и лица их глаже и глаза беспечнее и веселее. Если бы Минос следовал правилам Платона, он бы Достоевского и Шекспира отправил бы в преисподнюю, а острова блаженных населил бы французскими rentiers и голландскими крестьянами. Это ясно как день. Платону не следовало бы с такой уверенностью говорить о том, чего он не знает.

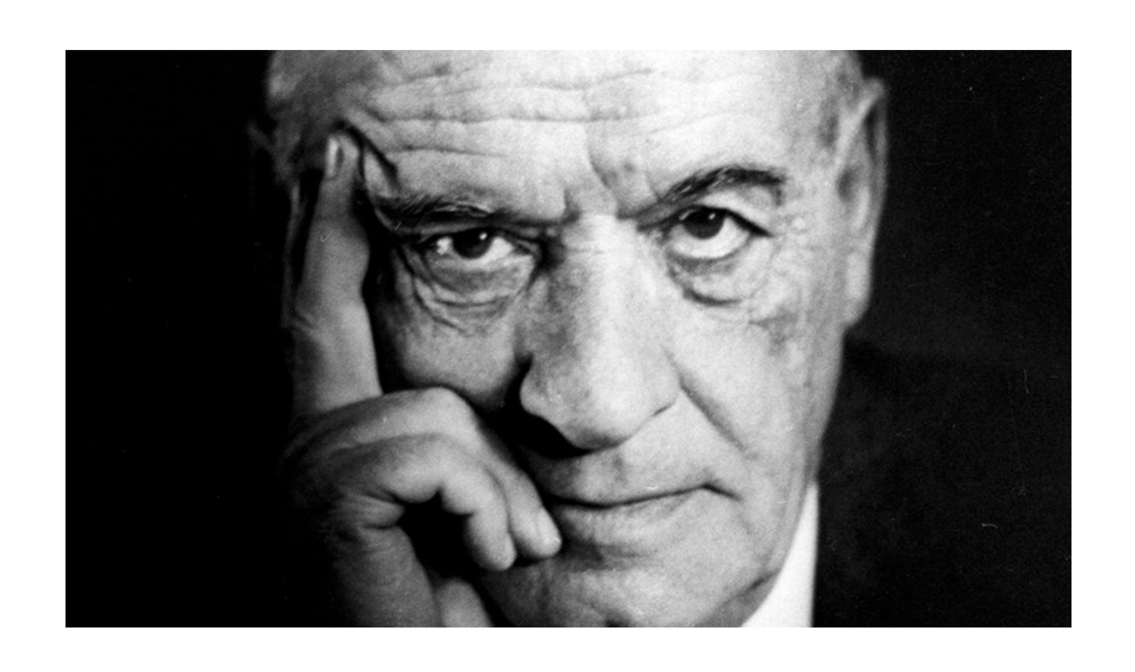
Но вот что еще очень важно: если бы кто-нибудь своевременно указал Платону, что он заблуждается, что души уродуются не злом и злодействами, а добром или борениями, которые во всяком случае не могут быть признаны «злыми», — что б он на это ответил? Внимательные читатели Платона поймут, какое значение для него имеет такой вопрос. В самом деле, допустим, что Платон своими глазами убедился бы, что добро не формирует, а уродует душу, вносит в нее не гармонию, а дисгармонию, — отрекся ли бы он от добра? Т. е. стал ли бы он советовать людям обижать своих ближних или хотя бы как можно меньше размышлять о несправедливом и справедливом — по образцу тех женщин, которые избегают труда и волнений и даже не рожают детей, чтобы не терять своей красоты? Но тогда ему пришлось бы отказаться от своей любимейшей мысли о гармонии — φιλοσοφίας μεν οὔσης μεγίστης

μουσικῆς, ἐμοῦ δὲ τοῦτο πράττοντος[1]. И от λόγος'а. Да, пришлось бы, пожалуй, стать μισόλογος 'ом [2]– хотя он всех предостерегал от этого как от величайшей опасности. Ведь только μισόλογος может советовать душе делать то, что ее уродует... Не бояться уродства ни тела, ни души! Не бояться, не имея для своей смелости никакого основания! Платон, вообще греки, а может быть, и вообще люди не соглашались на это — всем хочется иметь «достаточное основание»! А все-таки придется согласиться. У Достоевского и Толстого были безобразные, вконец изломанные души: я это своими глазами видел — не мог обмануться. И у Сократа его душа была не красивее его лица: мы имеем об этом авторитетное свидетельство Зопира, который был куда проницательнее Алкивиада и, пожалуй, самого Платона... Из этого следует, что еще не все загадки бытия разрешены, — я это говорю только потому, что об этом, как мне кажется, всегда забывают.

---

[1] Phaed. 61a: «Философия есть высшая музыка, и я ей занимаюсь».

[2] Μισόλογος (древнегреч.) — ненавидящий науки, ненавидящий речи, споры, диалектику.



Хосе Ортега-и-Гассет

В своей выдающейся истории Испания прошла через многое. Пятьсот лет назад она была хозяйкой Европы, через нее шел весь поток золота из Нового Света. Томас Торквемада устраивал бесчинства инквизиции, а революционеры заражали мир духом свободы. Она славилась своими художниками, писателями, музыкантами, а сегодня Испания известна своими спортсменами и актерами. Но во всей истории этой некогда великой империи, приютившейся на западе Европы, было всего 2 или 3 мыслителя, которые оставили значительный след в мировой культуре. Среди них — несомненно Хосе Ортега-и-Гассет.

Ортега был самодур, бунтарь в жизни и мышлении, он вносил во все споры испанскую страстность. Он никогда не стеснялся в выражениях, критиковал всех, начиная с преподавателей в школе, заканчивая властью и своими конкурентами по философскому цеху. Его красочный, легкий и жалящий язык, больше напоминавший публицистику, нежели философскую речь, находил отклик в сердцах широкой публики, но так и не нашел отклика в умах специалистов. Ортега-и-Гассет всю жизнь оставался для многих из них взбалмошным интеллектуалом, который пытался найти признание за счет критики, а не созидания. Чего только стоит история обвинения Хайдеггера в плагиате! В 1914 году были написаны его «Размышления о Дон Кихоте», чуть больше ста страниц яркой философской публицистики. И мало кто, кроме самого Ортеги-и-Гассета, мог разглядеть в «Размышлениях» идею Dasein-а, которая после Мартина Хайдеггера стала едва ли не безумием современной философии. Эта история дает своего рода ключ к творческому наследию Ортеги-и-Гассета. Разбросанный, без систематически продуманного учения и цельных произведений, саркастичный, часто просто эксцентричный, Ортега брался за все: онтологию, феноменологию, герменевтику, эстетику, политическую философию, этику и т. д., постоянно перепрыгивал с одной темы на другую, так и не остановившись ни на одной из них. Даже «Восстание масс», основное произведение испанского философа, несущее в себе множество актуальных и поныне идей, было лишь набором статей. Но, несмотря на всю академическую эклектичность, его продолжают изучать и читать, зачарованные простотой слога и ясностью мысли. Кажется, именно эти две особенности письма стали помехой на пути к нему как к выдающемуся мыслителю. Быть может, это и было его замыслом, писать для «лучших», для «элит», которые не останавливаются на том, что видят глазами, но смотрят на мир умом, видят его глубже, чем «массы» и понимают лучше, чем они.

Сабир Магдеев

Эссе на эстетические темы в форме предисловия*

Этот томик стихов, названный автором «Прохожий», позволяет нам присутствовать при рождении нового поэта, новой музы. Искусство всегда полнится поэтическими голосами, среди них иные звонки и гармоничны, по меньшей мере не фальшивы, но очень немногие оригинальны. Не будем слишком суровы с теми, кому не хватает оригинальности. От произведений искусства, не зачинающих нового стиля, будем требовать звучности, гармонии, по меньшей мере верности — внешних достоинств поэзии. Но сохраним нашу читательскую любовь для настоящих поэтов, то есть для тех, кто принесет нам новый стиль, кто сам — этот новый стиль. Потому что они, эти поэты, обогащают мир, расширяют нашу реальность. Материя, как нам раньше говорили, не прибавляется, не убавляется[1]. Теперь физики говорят, что материя уничтожается, убавляется. Остается истиной хотя бы то, что она не прибавляется. Это означает, что вещи всегда те же самые, что из их материала нельзя выкроить ничего нового. Но вот поэт толкает внезапно вещи в вихрь и танец. Подчиненные этому скрытому динамизму, вещи обретают новый смысл, превращаются в другие, новые вещи.

Вечно старая и неизменная материя, увлеченная вихрями, несущимися по всегда новым траекториям, – вот тема истории искусства. Вихри, которые приносят в мир нечто новое, которые идеально увеличивают наш мир, — это стили.

Придя к решению — для меня непривычному и неожиданному — написать несколько страниц по поводу прекрасного сборника стихов, я не знал, как поступить. Основное достоинство этой книги, как я уже сказал, состоит в том, что она возвещает о поэте подлинно новом, о стиле, о музе. С другой стороны, стиль здесь еще только прорастает. Я думаю, что было бы неделикатно

---

* Исп.: "Ensayo de estética a manera de prólogo" — Опубликовано как предисловие к книге Хосе Морено Вильи «Прохожий», вышедшей в 1914 г. В этом эссе Хосе Ортега-и-Гассет задается вопросами онтологии и гносеологии, очерчивает представление о метафоре как форме и инструменте познания, связи «я» субъекта и его обстоятельства, которые развил в своем следующем, ставшим центральным произведении «Размышления о "Дон Кихоте"», опубликованном чуть позже в том же 1914 году.

Публикуются первые четыре части работы в переводе И.А. Тертерян по изданию: Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры. М.: Искусство, 1991. С. 93–103.

[1] Эти представления части ученых, сложившиеся в связи с кризисом традиционных физических представлений и процессами математизации естественных наук, явились, как известно, одним из условий возникновения так называемого физического идеализма начала XX в.

слишком близко к нему приглядываться и уже сейчас давать ему определения. Лучше посвятить эти страницы тому, чтобы немного точнее определить, что же такое в общем смысле стиль, муза. Пусть передастся читателю чувство уважения к первым словам поэта, стремящегося к высшему, к чему может стремиться искусство, — быть самим собою.

Однако будь предупрежден, читатель, что к страницам абсолютной поэзии «Прохожего» эти заметки служат как бы абсолютно прозаическим преддверием. В них говорится об эстетике, которая во всем противоположна искусству, ибо является или претендует быть наукой.

1. РЕСКИН, ПОЛЕЗНОЕ И КРАСОТА

Читать стихи не есть одно из моих обыденных занятий. Я вообще не постигаю, как оно может быть обыденным для кого бы то ни было. Чтобы читать стихи, как и для того, чтобы слагать их, требуется некоторая торжественность. Не внешняя, помпезная торжественность, а то состояние внутреннего напряжения, которое овладевает нами в решающие моменты нашей жизни. Современная педагогика самым прискорбным образом влияет на развитие художественной культуры, делая из искусства нечто полезное, обыденное и отмеренное по часам. Из-за этого мы теряем чувство дистанции: теряем уважение и страх перед искусством, приближаемся к нему в любую минуту, в каком придется костюме и настроении, и привыкаем не понимать его. Реальная эмоция, которую сегодня имеют в виду, когда говорят об эстетическом наслаждении, — это (если искренне признаться) бледное удовольствие, лишенное той силы и того напряжения, какие должно вызывать одно лишь прикосновение к прекрасному творению.

Одним из самых зловещих для Красоты людей был, вероятно, Рескин, который объяснял искусство на английский манер[2]. Объяснять вещи на английский манер — значит сводить их к домашним и обыденным предметам. Англичанин старается прежде всего жить удобно. Что для француза чувственность, а для немца философия, то для англичанина комфорт. Что же, комфорт, удобство требуют от вещей многих свойств, различных в зависимости от жизненной функции, которая в каждом случае призвана служить удобству; только одно свой-

[2] Рескин утверждал, что зодчество и искусство вообще являются выражением национального духа, а также религии и морали, что не могло не вызвать резкого неприятия со стороны Ортеги-и-Гассета. Однако же Рескин отнюдь не был конформистом: его романтический протест против современной действительности, враждебной искусству и красоте, его преклонение перед средневековой культурой и искусством в ущерб Возрождению стали основой эстетической программы прерафаэлитов.

ство является родовым, неизбежным и как бы априорным для всего удобного. Это свойство — привычность, обыденность. Недаром именно Англия решила проблему — как продвигаться вперед, не порывая с вековыми обычаями. Все необычное уже по одному тому, что необычно, неудобно.

Рескин сумел дать искусству толкование, которое ограничивает искусство только тем, что можно превратить в повседневное занятие. Его Евангелие — это искусство как польза и удобство. Конечно, такому принципу отвечают лишь те искусства, которые не являются, строго говоря, искусством, то есть промышленное или декоративное. Рескин старался усадить Красоту к суровому и уютному английскому очагу, а для этого надо сначала ее приручить, обескровить. Вот тогда, сделав ее призраком, сделав ее «прилагательным», можно ее ввести в почтенные жилища британских граждан.

Я не хочу сказать, что декор или художественная промышленность вовсе лишены красоты. Я только говорю, что их красота — это не сама красота, это полезность, лакированная красотой, это вода с несколькими вакхическими каплями. А в результате современный человек привыкает не просить у красоты эмоций более сильных, нежели те, что вызывает промышленное искусство, и если бы он был искреннее, то признался бы, что эстетическое наслаждение ничем не отличается от удовольствия, которое доставляют ему изящные и хорошо расставленные вещи.

Было бы благоразумно высвободить искусство из этих декоративных ножен, в которых его хотят удержать и которые заставляют его закованную в сталь душу испускать под лучами солнца опасные вспышки. Добрый XX век, уносящий нас в своих крепких и твердых руках, кажется, решился порвать с некоторым лицемерием и настаивать на различиях, разделяющих вещи. Мы чувствуем, как из глубины нашей души поднимается полуденная воля, враждебная тому сумеречному видению, для которого все кошки серы. Ни наука не будет для нас здравым смыслом, вооруженным измерительными приборами, ни мораль не станет пассивной порядочностью в нашем социальном обиходе, ни красота — изяществом, простотой или соразмерностью. Все это — здравый смысл, гражданская порядочность, изящество — очень хорошо, мы ничего против этого не имеем, отвратителен тот, кто этим пренебрегает. Но Наука, Мораль, Красота — это совсем другое, совсем непохожее...

Читать стихи не есть одно из моих повседневных занятий. Я хочу пить воду из чистого стакана, но не предлагайте мне красивый стакан. Вообще-то я считаю, что вряд ли можно сделать стакан для питья в строгом смысле слова прекрасным. Но, если бы он был таким, я не смог бы поднести его к губам. Мне казалось бы, что я пью не воду — кровь ближнего, нет, не ближнего, а двойника. Или я стремлюсь утолить жажду, или стремлюсь к Красоте; нечто сред-

нее было бы фальсификацией и того и другого стремления. Когда я хочу пить, пожалуйста, дайте мне стакан чистый, полный воды и лишенный красоты.

Есть люди, которые ни разу не знали жажды, настоящей жажды. И есть такие, что никогда не переживали Красоту в ее сущности. Только этим я объясняю, что кто-то может пить из прекрасного стакана.

2. «Я» КАК ДЕЙСТВОВАТЕЛЬ

Использовать, употреблять мы можем только вещи. И наоборот: вещи – это точки приложения наших сил в практической деятельности. Однако мы можем поставить себя в положение использующей стороны по отношению ко всему, кроме одной, одной-единственной вещи — нашего «я».

Кант свел мораль к своей известной формуле: поступай так, чтобы не употреблять других людей как средства, а чтобы они были всегда лишь целью твоих действий. Превратить, как это делает Кант, эти слова в норму и схему всякого долга — значит заявить, что на деле каждый из нас использует других своих сородичей, относится к ним как к вещам. Кантовский императив в разных его формулировках[3] направлен к тому, чтобы другие люди стали для нас личностями — не полезностями, не вещами. И это же достоинство личности приходит к людям, когда мы следуем бессмертной максиме Евангелия: возлюби ближнего, как самого себя[4]. Сделать что-либо своим «я» есть единственное средство достичь того, чтобы оно перестало быть вещью.

Как кажется, нам дано выбирать перед лицом другого человека, другого субъекта: обращаться с ним как с вещью, использовать его, либо обращаться с ним как с «я». Здесь есть возможность решения, которой не могло бы быть, если бы все другие люди на самом деле были «я». «Ты», «он» – это, следовательно, только кажущееся «я». На языке Канта мы скажем, что моя д о б р а я в о л я делает из «т ы» и «о н» как бы другие «я».

---

[3] В своем комментарии к изложению «практического императива» И. Канта Ортега, по-видимому, подразумевает следующее определение морального императива, данное немецким философом в работе «Метафизика нравов» (1797): «Мы знаем свою собственную свободу (из которой исходят все моральные законы, — стало быть, и все права и обязанности) только через моральный императив, который представляет собой положение, предписывающее долг, и из которого можно объяснить способность обязывать других, то есть понятие права» (*Кант И.* Соч. Т. 4. Ч. 2. С. 149).Главные формулировки категорического императива даны Кантом в «Основах метафизики нравственности» (1785); это определение: категорического императива как высшего практического принципа по отношению к человеческой воле (см.: *Кант И.* Соч. Т. 4. Ч. 1. С. 269—270); безусловно доброй воли (там же. С. 280); собственно категорического императива (там же. С. 260); практического императива (там же. С. 270).

[4] Мт. 23:39; Мр. 12:31; Лк. 10:27; Иак. 2:8.

Но выше мы говорили о «я» как об единственном, чего мы не только не хотим, но и не можем превратить в вещь. И это нужно понимать буквально. Для уяснения этого уместно рассмотреть, как изменяется значение глагола в первом лице изъявительного наклонения в сравнении со вторым или третьим лицом. «Я иду», например. Значение «идти» в «я иду» и «он идет» на первый взгляд идентично, иначе не употреблялся бы один и тот же корень. Заметьте, что «значение» значит «указание на предмет», следовательно, «идентичное значение» — это указание на один и тот же объект, на один и тот же аспект объекта или реальности. Но если мы внимательно разберемся, какова же реальность, на которую указывают слова «я иду», мы сразу же увидим, насколько она отличается от реальности, на которую указывают слова «он идет». То, что «он идет», мы воспринимаем зрением, обнаруживая в пространстве серию последовательных позиций ног на земле. Когда же «я иду», — может быть, мне и приходит на ум зрительный образ моих движущихся ног, но прежде всего и непосредственнее всего с этими словами связывается реальность невидимая и неуловимая в пространстве — усилие, импульс, «мускульное ощущение» напряжения и сопротивления. Трудно представить себе более различные восприятия. Можно сказать, что в «я иду» мы имеем в виду ходьбу, взятую как бы изнутри, в том, что она есть, а в «он идет» – ходьбу, взятую в ее внешних результатах. Однако единство ходьбы как внутреннего события и как внешнего явления, будучи очевидным и не требующим от нас труда, вовсе не означает, что эти два ее лика хоть капельку похожи. Что общего, что схожего между этим особенным «внутренним усилием», ощущением сопротивления и переменой положения тела в пространстве? Есть, значит, «моя — ходьба» полностью отличная от «ходьбы других».

Любой другой пример подтвердит наше наблюдение. В случаях вроде «ходьбы» внешнее значение кажется первоначальным и более ясным. Не будем сейчас доискиваться, почему это именно так. Достаточно оговорить, что, напротив, почти все глаголы характеризуются первоначальным и очевидным значением, которое они имеют в первом лице. «Я хочу, я ненавижу, я чувствую боль». Чужая боль и чужая ненависть — кто их чувствовал? Мы только видим перекошенное лицо, испепеляющие глаза. Что в этих внешних признаках общего с тем, что я нахожу в себе, когда переживаю ненависть и боль?

Думаю, что теперь уже ясна дистанция между «я» и любой другой вещью, будь то бездыханное тело, или «ты», или «он». Как нам выразить в общей форме различие между образом или понятием боли и болью как чувством, как болением? Образ боли не болит, даже больше того, отдаляет от нас боль, заменяет ее идеальной тенью. И наоборот, болящая боль противоположна сво-

ему образу, — в тот момент, когда она становится образом самой себя, у нас перестает болеть.

«Я» означает, следовательно, не этого человека в отличие от другого или тем менее — человека в отличие от вещи, но все — людей, вещи, ситуации — в процессе бытия, осуществляющих себя, обнаруживающих себя. Каждый из нас, согласно этому, «я» не потому, что принадлежит к привилегированному зоологическому виду, наделенному проекционным аппаратом, именуемым сознанием, но просто потому, что является чем-то. Эта шкатулка из красной кожи, которая стоит передо мной на столе, не есть «я», потому что она только мое представление, образ, а быть представлением — значит как раз не быть тем, что представляется. То же отличие, что между болью, о которой мне говорят, и болью, которую я чувствую, существует между красным цветом кожи, увиденным мною, и бытием красной кожи для этой шкатулки. Для нее быть красной означает то же, что для меня — чувствовать боль. Как есть «я» —имярек, так есть «я» — красный, «я» — вода, «я» — звезда.

Все увиденное изнутри самого себя есть «я».

Теперь ясно, почему мы не можем находиться в позиции использующего по отношению к «я»: просто потому, что мы не можем поставить себя лицом к лицу с «я», потому, что нерасторжимо то полное взаимопроникновение, в котором находятся элементы нашего внутреннего мира.

3. «Я» И МОЕ «Я»

Все увиденное изнутри меня самого есть «я».

Эта фраза послужит лишь мостиком к верному пониманию нужной нам сути. Строго говоря, эта фраза не точна.

Когда я чувствую боль, когда я люблю и ненавижу, — я не вижу своей боли, не вижу себя любящим и ненавидящим. Чтобы я увидел мою боль, нужно, чтобы я прервал состояние боления и превратился бы в «я» смотрящее. Это «я», которое видит другого в состоянии боления, и есть теперь подлинное «я», настоящее, действующее. «Я» болящее, если говорить точно, было, а теперь оно только образ, вещь, объект, находящийся передо мной.

Так мы подходим к последней ступеньке анализа: «я» — это не человек в противоположность вещи; «я» — не «этот» человек в противоположность человеку «ты» или человеку «он»; «я», наконец, — не тот «я самый», me ipsum, которого я стараюсь узнать, когда следую дельфийскому правилу «Познай самого

себя»[5]. Я вижу восходящим над горизонтом и поднимающимся, подобно золотой амфоре, над рассветными облаками не солнце, но лишь образ солнца. Точно так же «я», которое мне кажется тесно слитым со мной, всецело принадлежащим мне, есть только образ моего «я».

Здесь не место объявлять войну первородному греху современной эпохи, который, как всякий первородный грех, был необходимым условием немалочисленных достоинств и побед. Я имею в виду субъективизм, духовную болезнь эпохи, начавшейся с Возрождения. Болезнь эта состоит в предположении, что самое близкое мне — мое «я», то есть самое близкое для моего познания — это моя реальность и «я» как реальность. Фихте, который был прежде всего и более всего человеком преувеличений, преувеличений на уровне гениальности, довел до высшего градуса эту субъективистскую лихорадку[6]. Под его влиянием прошла целая эпоха, в утренние часы которой, когда-то, в германских аудиториях с такой же легкостью вытаскивали мир «я», как вытаскивают платок из кармана. Но после того, как Фихте начал нисхождение субъективизма, и, возможно, даже в эти самые минуты замаячили смутные очертания берега, то есть нового способа мышления, свободного от этой заботы.

Это «я», которое мои сограждане именуют имяреком и которое есть я сам, скрывает на деле столько же секретов от меня, как и от других. И наоборот, о других людях и о вещах у меня не менее прямые сведения, чем обо мне самом. Как луна показывает мне лишь свое бледное звездное плечо, так и мое «я» — только прохожий, который проходит перед моими глазами, позволяя рассмотреть лишь спину, окутанную тканью плаща.

«Далеко от слова до дела», говорится в народе. И Ницше сказал: «Легко думать, но трудно быть». Это расстояние от слова до дела, от мысли о чем-то до бытия чем-то как раз и есть то самое, что разделяет вещь и «я».

4. ЭСТЕТИЧЕСКИЙ ОБЪЕКТ

Теперь мы добрались до следующей жесткой дилеммы: мы не можем сделать объектом нашего понимания, не можем заставить существовать для нас

---

[5] В древнегреческом городе Дельфы, на фронтоне храма Аполлона, по преданию, была высечена надпись. В переводе на латинский язык — ”Nosce te ipsum” («Познай самого себя»).

[6] Дается оценка эволюции мышления Фихте от субъективного к объективному идеализму (что важно и для понимания отношения к субъективному идеализму самого Ортеги), а также увлеченности Фихте в йенский период его деятельности рационалистическим свободомыслием и идеалами Великой французской революции.

предмет, если не превратим его в образ, в концепцию, в идею, иными словами, если он не перестанет быть тем, что он есть, и не превратится в тень, в схему самого себя. Только с одной вещью вступаем мы во внутреннюю связь — с нашей индивидуальностью, нашей жизнью, — но и эта интимность, превращаясь в образ, перестает быть подлинной. Когда я написал, что «я иду» указывает на ходьбу, увиденную в ее внутреннем содержании, я утверждал нечто весьма относительное, поскольку образ передвижения тела в пространстве — это образ моих чувств и ощущений. Но подлинная, осуществляющаяся ходьба равно удалена как от образа внешнего, так и от образа внутреннего.

Внутреннее не может быть объектом ни нашей науки, ни практического мышления, ни искусственного воспроизведения. И все же именно оно подлинная сущность вещи, единственно нужное и полностью удовлетворяющее наше созерцание. Не будем углубляться в вопрос, возможно ли с точки зрения разума, а если возможно, то каким образом сделать объектом нашего созерцания то, что кажется обреченным никогда не превращаться в объект. Это завело бы нас слишком далеко в дебри метафизики. Остановимся и поглядим внимательно на произведение искусства — например, на «Задумчивого», божественно спокойного под холодным светом капеллы Медичи. И спросим себя, что же это такое, что в конечном счете стало тут поводом, объектом и темой нашего созерцания.

Это ведь не глыба мрамора как образ действительности. Ведь, поскольку мы можем вызвать в памяти все его детали, нам вовсе не важно его материальное существование. Сознание реальности этого мраморного тела никак не участвует в нашем эстетическом переживании, или, вернее сказать, участвует только как средство почувствовать, что это чисто воображаемый объект, который мы можем полностью перенести в нашу фантазию.

Но и не фантастический предмет становится эстетическим предметом. Фантастический предмет ничем, собственно, не отличается от реального предмета: различие между ними сводится к тому, что одну и ту же вещь мы представляем себе как существующую либо как не существующую в действительности. Но «Задумчивый» — это новый объект, качественно несравнимый с предметом нашей фантазии. Он начинается там, где кончается всякий образ. Не белизна мрамора, не линии и формы, но то, о чем говорит все это и что вдруг оказывается перед нами в такой полноте своей, какую мы можем обозначить лишь словами: абсолютное присутствие.

В чем же различие между зрительным образом думающего человека, на которого мы смотрим, и раздумьем «Задумчивого»? Зрительный образ действует на нас как повествование, сообщает нам, что вон там, у нас на виду, кто-то думает; всегда сохраняется дистанция между тем, что дает нам образ,

и тем, на что этот образ указывает. Но в «Задумчивом» осуществляется самый акт раздумья. Мы присутствуем при том, при чем никогда не могли бы присутствовать иным способом.

Ошибочной и банальной является трактовка, которую дает один современный эстетик тому особому способу познания предмета, которым располагает искусство. Согласно Липпсу, я проецирую мое «я» в отшлифованный кусок мрамора, и внутренняя жизнь «Задумчивого» есть как бы маскарад моей. Это явно ложно: я полностью отдаю себе отчет, что «Задумчивый» —это он, а не я, это его «я», а не мое.

Ошибка Липпса – последствие того субъективистского зуда, о котором я уже говорил. Как будто эта несравненная прозрачность эстетического предмета открывает для меня — вне искусства — мое «я»! Не в интроспекции, не созерцая самого себя, я нахожу интимность раздумья, а в этом мраморном гиганте. Самое ложное — предполагать в искусстве подземелья внутренней жизни, метод сообщения другим того, что происходит в нашем духовном подполье. Для этого существует язык, но язык только указывает на внутреннюю жизнь предмета, не представляет ее.

Заметьте три понятия, которые входят в каждое языковое выражение. Когда я говорю «мне больно», надо различать:

1) саму боль, которую я чувствую;

2) мой образ этой боли, который не болит;

3) слово «больно».

Что же передает другой душе звук «больно», что он означает? Не болящую боль, но бесцветный образ боли. Повествование делает из всякой вещи призрак самой себя, отдаляет ее, перебрасывает за горизонт актуальности. Рассказанное уже «было» и это «было» — форма, которую оставляет в настоящем та сущность, что теперь уже отсутствует, как кожу, сброшенную змеей.

Итак, подумаем, что означал бы язык, или система выразительных знаков, функция которой состояла бы не в рассказе о вещах, но в представлении их нам как осуществляющихся.

Такой язык — искусство. Именно это делает искусство. Эстетический объект — это внутренняя жизнь как она есть, это любой предмет, превращенный в «я».

Я не говорю – будьте внимательны! — что произведение искусства открывает нам тайну жизни и бытия; я говорю, что произведение искусства приносит нам то особое наслаждение, которое мы называем эстетическим, потому что нам к а ж е т с я, что нам открывается внутренняя жизнь вещей, их осуществляющаяся реальность, — и рядом с этим все сведения, доставленные наукой, к а ж у т с я только схемами, далекими аллюзиями, тенями и символами.

III. СОВРЕМЕННИКИ ИЗ НАСТОЯЩЕГО



Наталия Автономова

Про себя писать трудно, и я решила сказать несколько слов о персонажах статьи — Гаспарове и Деррида (Аристотель в тексте представлен лишь через них). Прежде всего, оба они — «своевольно» мыслящие, и потому, наверное, достойны войти в этот том, а я уж вместе с ними.

Михаил Леонович Гаспаров (1935–2005) и Жак Деррида (1930–2004) — люди разных и даже полярных мыслительных традиций и интересов, один представляет классическую академическую культуру, другой — ее преодоление в современной философии. Правда, Гаспаров был неклассичен: он делал слишком много экспериментов (и в науке о стихе, и в трактовке античных сюжетов, и в переводах), чтобы считаться правоверным филологом. А Деррида и вовсе не укладывается ни в какую пропись: он противостоял не только «модерну», но и «постмодернизму», с которым его обычно отождествляют.

Гаспаров, большой поклонник Аристотеля как великого систематизатора «моллюсков» и «сюжетов», переводит его «Поэтику» (1978) экспериментально — пытаясь одновременно передавать Аристотеля «темного», сжатого, и Аристотеля «светлого», развернутого (с помощью скобок). Деррида в своем знаменитом тексте «Усия и Грамма. Сноска к сноске из “Бытия и времени” Хайдеггера» («Поля — философии», 1972) подходит к Аристотелю («Физика. IV») с главной задачей проанализировать парадоксы времени. В итоге перед нами как бы два разных Аристотеля: один — философ здравого смысла, другой — философ апории; они могут показаться взаимоисключающими, но это скорее всего не так. Что же касается Гаспарова и Деррида, то они связаны для меня причудливой, но достаточно прочной связью — в том познавательном пространстве, где анализ языковых обнаружений мысли неизбежно подводит к вопросу о переводе в узком и в широком смысле слова и о феноменах непереводимости.

Если считать, что фамилия что-то говорит о каждом из нас, то я — человек «автономный» или «самозаконный», а потому мне приходится учиться преодолевать слишком «вольное» отношение к предметам и героям, идти им навстречу, быть «гостеприимной». И потому при переводе «Грамматологии» Деррида я подхватываю эксперимент Гаспарова, графически разделяя, где удается это сделать, «темное» и «светлое», разъясненное. Но одновременно стремлюсь понять Деррида с учетом опыта апорийности, столь для него важного, и думаю, что вся деконструкция может быть выведена из апории его изначального отношения к языку как родному/неродному. А в остальном — считаю нужным участвовать в самых разных опытах познания и перевода и верю, что, коль скоро человечество существует, то перевод возможен, даже если он постоянно упирается в ту или иную форму непереводимости.

Наталия Автономова

Гаспаров и перевод: от Аристотеля к Деррида*

Формула перевода

В одном из своих писем Михаил Леонович Гаспаров (далее, как правило, М.Г.) предложил такую характеристику перевода: «...перевод есть равнодействующая того, что переводчик *должен*, *может* и *хочет* (курсив мой. — *Н.А.*): что он должен, задает подлинник, что он может, определяют средства его языка; что он хочет — это его предпочтения и вкусы, по которым он отбирает что-то из этих средств». Он придумал эту формулу накануне выступления на мандельштамовской конференции в Принстоне, где разбирал 319-й сонет Петрарки в переводе Мандельштама, а потом послал ее мне — в копилку размышлений о переводе[1].

В этой формуле представлен треугольник инстанций: оригинал — язык перевода — переводчик с его предпочтениями и вкусами. Она имеет соблазнительно закругленный вид, однако на поверку все оказывается не так ясно. Прежде всего нужно понять саму метафору равнодействующей (силы). Идет ли речь о некоем компромиссе между инстанциями? Можно ли сказать, что все они одинаково важны? Ведь преимущество, наверное, все же остается за *должным* — за инстанцией оригинала и задачей его максимально точного воспроизведения в переводе. Однако любой, даже самый хороший перевод передает в оригинале не все и не навсегда, он предполагает те или иные изъятия, а также понимание того, чем можно в данном конкретном случае пожертвовать и ради чего. Например, если точно передается содержание стихотворения, то его интонация, мелодика обязательно будет на втором плане, и наоборот. А как быть с языком — этой, по М.Г., мерой *возможного*? По своему опыту могу сказать, что, например, при работе с русским концептуальным языком, на который переводятся тексты современной западной философии, четко видна, напротив, мера не возможного — особенно в его лексико-терминологической части, которая требует развития и обогащения. Что же касается переводчика, то наряду с его вкусами, этой весьма рискованной областью суждений, существуют еще и вопросы общей стратегии перевода, его предметной специфики и др.

---

* Публикуется по изд.: Вольность и точность. Гаспаровские чтения-2014. М.: РГГУ, 2015. С. 70–86. Сер. Monumenta Humanitatis.

[1] Гаспаров М.Л. — Автономовой Н.С. от 14 октября 2001 // Ваш М.Г. Из писем Михаила Леоновича Гаспарова. М.: Новое изд-во, 2008. С. 397. См. также: *Гаспаров М.Л.* 319-й сонет Петрарки в переводе О. Мандельштама: история текста и критерии смысла // Человек — культура — история: В честь семидесятилетия Л.М. Баткина. М.: РГГУ, 2002. С. 323–337.

Словом, при попытках развернуть эту лаконичную формулу мы неизбежно попадаем в сферу действия других инстанций и других закономерностей — социальных, культурных, исторических (и сам М.Г. неоднократно писал об этом). И прежде всего к названным выше трем инстанциям добавляется еще одна — аудитория. Соответственно перевод может быть направлен на расширение круга читателей, которым нужно простое ознакомление с текстом, или же на углубленное постижение текста теми «заинтересованными» и подготовленными читателями, которым нужны переводы более точные, можно сказать, более близкие к означающему слою оригинала. Помимо потребностей тех или иных читательских групп, важно учитывать и общее направление развития культуры в тот период, когда делается перевод: оно может быть скорее экстенсивным или скорее интенсивным[2]. Важную роль в создании перевода играют также и просветительские задачи в широком смысле слова[3]. А потому степень точности перевода, его верности оригиналу определяется, по сути, достаточно сложной иерархией задач.

Главные герои как вехи в культуре

Примеры, на которых мы будем смотреть, как работают указанные выше принципы, — Аристотель и Деррида. Почему именно они? Это — некие культурные вехи. Эти фигуры нужны нам здесь для того, чтобы представить общие взгляды М.Г. на перевод. По отношению к обоим героям он четко формулирует их. Я не буду анализировать здесь детально гаспаровскую практику перевода «Поэтики» Аристотеля (это дело эллинистов), равно как и мою собственную практику перевода Деррида, в которой М.Г. активно участвовал — размышлениями, советами, предостережениями. Сосредоточусь на том, как сам М.Г. понимал, что он делал с Аристотелем, и как он понимал то, что следовало бы делать с Деррида. Некоторые его мысли на этот счет вошли в письма, опубликованные в сборнике «Ваш М.Г.», и в другие тексты, прежде всего, в «Записи и выписки». Насколько можно судить, Аристотель — самый любимый герой М.Г. среди философов и мыслителей, а Деррида — один из самых нелюбимых, хотя дело обстоит, конечно, не так просто.

---

[2] О чередовании в русской истории периодов распространения культуры вглубь и вширь и соответственно периодов с установкой на точный и на вольный перевод см., в частности: *Гаспаров М.Л.* Брюсов и буквализм // Мастерство перевода. М.: Сов. писатель, 1971. С. 108–111; *Гаспаров М.Л.* Брюсов-переводчик // *Гаспаров М.Л.* Избр. тр. Т. II: О стихах. М.: Языки русской культуры, 1997. С. 128–129 и др.

[3] Пример из переводческой практики М.Г.: если в культуре нет опыта высокого модерна, тогда перевод стилем высокого модерна (даже если речь идет, скажем, о Пиндаре) может быть оправдан как заполнение бреши в историко-культурном опыте русского читателя.

Вот некоторые свидетельства в подтверждение сказанного. Когда в анкете РГГУ был поставлен вопрос об учителях, М.Г. сначала ответил — Ярхо, а потом добавил: «в следующий раз напишу Аристотель»[4]. Наверное, в этой аудитории не надо объяснять, кто такой Б.И. Ярхо; для М.Г. — это методологический и этический образец, которому он, по собственным словам, стремился следовать и который он «боялся испортить». Он раскапывал архивные работы Ярхо, публиковал и пропагандировал их, а принципы, некогда сформулированные Ярхо, положил в основание всей своей исследовательской программы[5].

А вот еще пример. Он взят из раздела «Записей и выписок», озаглавленного «Из разговоров С.С. Аверинцева» (точнее, из отрывка «Еще об античном рационализме»). Аверинцев в записях М.Г. говорит: «Вот разница между современностью и актуальностью: Платон современен, а Аристотель актуален. Мне так совестно тех мод, которые пошли от меня, что я хотел бы написать апологию Аристотеля»[6]. М.Г. бережно и с явным удовольствием передает это высказывание, задача «апологии Аристотеля» ему явно близка, а на разнице между современным и актуальным он не задерживается, и мы не будем.

Возникает впечатление, что М.Г. подчас приписывал Аристотелю то, что ему нравилось в науке и в философии, и прежде всего — опору на здравый смысл. В своих комментариях к одному из писем Гаспарова Н.В. Брагинская (речь шла о ее докладе по поводу «Поэтики») уточнила, что здравый смысл применительно к Аристотелю — это не совсем то, что думает М.Г., и во всяком случае не то, что именуется common sense[7]. Наверное, то же можно было бы сказать и о его трактовке метафизики. В частности, откликаясь на признание М.Г. в том, что он больше всего любит у Аристотеля его интерес к моллюскам и сюжетам, а также его неметафизичность, Н.В. нюансировала это суждение

---

[4] *Гаспаров М.Л.* Записи и выписки. М.: Новое литературное обозрение, 2000. С. 338 (рубрика помечена им на полях так: Анкета (РГГУ)). На обсуждении моего доклада на Гаспаровских чтениях — 2014 Н.В. Брагинская уточнила, что у этой фразы был свой конкретный подтекст, но это не меняет ее содержания в том виде, в каком она представлена в тексте.

[5] Вот краткое обобщение позиции Б.И. Ярхо, сделанное им самим: «Кладя количественный учет и микроанализ в основу исследования, я только предлагаю сделать для литературоведения то, что полтораста лет тому назад сделал Лавуазье для химии, и не сомневаюсь, что результаты не заставят себя ждать» (*Ярхо Б.И.* Методология точного литературоведения. Избр. тр. по истории литературы / Под общ. ред. М. Шапира. М.: Языки славянских культур, 2006. С. 7). Сказанное выше об отношении М.Г. к Б.И. Ярхо не означает, что Гаспаров во всем буквально следует за Ярхо: в частности, М.Г. усиливает историческую составляющую — там, где у Ярхо подчас преобладает биологическая метафорика. См. об этом: *Автономова Н.С.* Открытая структура: Якобсон — Бахтин — Лотман — Гаспаров. 2 изд. испр. и доп. М.; СПб.: Гуманитарная инициатива, 2014. Гл. 4.

[6] *Гаспаров М.Л.* Записи и выписки. С. 165.

[7] Комментарий Н.В. Брагинской к письму: М.Л. Гаспаров — Н.В. Брагинской от 31 декабря 1986 // Ваш М.Г. С. 51.

ссылкой на более поздний пример аристотелизма, а именно, на шотландскую «философию здравого смысла» (XVIII в.), которая была тесно связана с идеями Аристотеля, но не отличалась чистым эмпиризмом и вовсе не чуждалась метафизики: например, она изучала схематизмы работы сознания, на которых строятся механизмы любого разумного суждения и др.

А теперь — несколько свидетельств по поводу отношения Гаспарова к Деррида. На этот счет у М.Г. есть высказывания, которые уже стали общеизвестными. Так, в «Записях и выписках», в рубрике «Постструктурализм», читаем: «пляшущий стиль Деррида — это атомная бомба в войне за власть над читателем»[8]. Если Деррида защищал угнетенное письмо от авторитарной речи, то М.Г., напротив, утверждает, что именно письменное слово обладает непререкаемой авторитетностью и авторитарностью, тогда как устное живет, лишь покуда звучит.

Еще один пример. Когда в одном из интервью М.Г. спросили об условиях жизни в советские и постсоветские времена, он ответил, что лично ему легче стало жить в постсоветские времена, потому что меньше времени уходит на приведение мыслей в приемлемую форму, но что касается современных студентов, то он совсем в этом не уверен. И все это потому, разъяснил М.Г., что для них принудительными стали другие авторитеты — уже не Маркс, а Деррида с Флоренским (из интервью для Российской газеты, 2004 г.[9]). Может быть, выбор именно этих двух имен навеян моими рассказами о том, как в постсоветской философии открылись две двери, запертые в советские времена, — в современную западную философию и в русскую (преимущественно религиозную) философию: и та, и другая начали переводиться — в буквальном или же расширенном смысле — и публиковаться.

В целом же Деррида для М.Г. — это не столько имя собственное, сколько имя нарицательное, воплощение разного рода негативных явлений современной культуры. Подчас он описывал ситуации, не имевшие к Деррида никакого отношения, и все равно в его рассказе Деррида выскакивал как чертик из бутылки. Вот какая-то дама в диссертации о Хармсе позволяет себе «писать немного по-хармсовски», и М.Г. ехидно это комментирует: ну что ж, «статей о Деррида, написанных по-дерридиански, мы видели уже очень много» (не думаю, чтобы он видел эти статьи, но важен здесь не факт, а позиция). Или его спрашивают: какой размер мог бы быть «государственным в советскую эпоху?». И М.Г. уверенно отвечает: 4-ст. ямб. И тут же добавляет: «*ведь будь я Деррида* (курсив мой. — *Н.А.*), я бы взял и написал обо всем этом

---

[8] Гаспаров М.Л. Записи и выписки. С. 398.

[9] Гаспаров М.Л. «Просто читать» — совсем не просто // Гаспаров М.Л. Филология как нравственность М.: Фортуна-ЭЛ, 2012. С. 184–194.

важную статью под заглавием “стих и насилие” и кто-то принял бы ее всерьез»[10]. Кстати, если в этом письме 1992 года ко мне М.Г. прямо называет Деррида, то позднее, в «Записях и выписках», при публикации этого фрагмента он переводит имя собственное в имя нарицательное: «а ведь будь я постструктуралист...» и т. д. и т. п.

Однако такие смягчения (или умолчания) при новых редакциях текстов М.Г. происходили не всегда. Совсем недавно, перечитывая и сопоставляя гаспаровские тексты в разных редакциях, я обнаружила одну ранее не замеченную мной вставку, которую, наверное, не замечал — именно как новый, вставленный фрагмент — никто из читателей. Речь идет об известной и неоднократно перепечатывавшейся статье М.Г. «Взгляд из угла» (о его отношении к московско-тартуской школе). Так вот: в более поздней редакции этого текста, а именно при включении его в несколько измененном виде в «Записи и выписки»[11], в нем появились, наряду с другими изменениями, две новые фразы, имевшие прямое отношение к моим персонажам. «Мне случилось, — пишет М.Г., — помогать моей коллеге переводить Фуко и Деррида, и фразы их доводили меня до *озверения* (курсив мой. — *Н.А.*). В XIX в. во Франции за такой стиль расстреливали»[12]. Могу с уверенностью сказать, что М.Г. сделал эту вставку под свежими впечатлениями от наших обсуждений проблем перевода Деррида. Мой перевод «О грамматологии» Деррида вышел в 2000 г., одновременно с «Записями и выписками». Что же касается расстрела, то применительно к Фуко М.Г. условно грозил ему именно этой карой и раньше, однако это было в частном письме, публично же он себе такого раньше не позволял, а тут его прорвало, он не выдержал! Правда, он немедленно смягчил сказанное оговоркой: «Конечно, я сужу так, потому что сам морально устарел»[13]. Интересен контекст, в котором у него вырвался этот вопль: речь шла об идеологии в советское и в постсоветское время, а затем — о «деструктивизме» (так М.Г. упрямо называл дерридианский «деконструктивизм», и эту его нарочитость, упрямство иногда считали невежеством): «Со своей игрой в многообразие прочтений он [«деструктивизм»] больше похож не на науку,

[10] М.Л. Гаспаров — Н.С. Автономовой, от 6 ноября 1992 // Ваш М.Г. С. 297. В данном случае М.Г. приписывает Деррида неумные крайности политизированного мышления, которые отличают скорее «новую философию» или что-то подобное.

[11] До этого она публиковалась в «Новом литературном обозрении» (1993. № 3. С. 45–47), в сб.: «Ю.М. Лотман и тартуско-московская семиотическая школа» (М.: Гнозис, 1994), затем — в том же неизменном виде — в сб.: «Московско-тартуская семиотическая школа. История. Воспоминания. Размышления» (М.: Языки русской культуры, 1998).

[12] *Гаспаров М.Л.* Записи и выписки. С. 332.

[13] Там же. С. 322.

а на искусство, не на исследование, а на творчество и, что хуже, бравирует этим»[14]. Для М.Г. оба эти момента — и само смешение науки и искусства, и его культивирование — были худшими из пороков исследователя. После этого как раз и идет его публичное признание в том, что столкновение с текстами мэтров французской философии вызывает у него «озверение». Подобных — более или менее ярких — примеров можно было бы привести еще немало.

Обратимся теперь к переводам Аристотеля и Деррида.

Герои в переводах

В своем переводе «Поэтики» Аристотеля М.Г., по-видимому, замахнулся на нечто совершенно удивительное — на трезво осознаваемое, последовательно проведенное и графически размеченное (с помощью скобок) для разных категорий читателей воспроизведение в одном тексте сразу двух Аристотелей. Вот как сам он писал об этом: «...стиль “Поэтики” — это стиль конспекта “для себя”, в котором для краткости опущено все, что возможно и невозможно. Перевести это дословно — можно, но тогда пришлось бы рядом приложить для понятности развернутый пересказ. Я постарался совместить это: переводил дословно, но для ясности (хотя бы синтаксической) вставлял дополнительные слова в угловых скобках: пропуская их, читатель мог воспринять стиль Аристотелевой записной книжки, а читая их – воспринять смысл его записи. Так как греческий синтаксис не совсем похож на русский, пришлось потратить много труда, чтобы сделать такое двойное чтение возможным»[15]. Напомним, что требование точности отягощалось при этом повышенной значимостью каждого слова источника, нагруженного многочисленными историческими интерпретациями: «Здесь точность перевода должна быть буквальной, потому что каждое слово подлинника обросло такими разнотолкованиями, что всякий выбор из них был бы произволен»[16]. Работу над «Поэтикой» М.Г. называл изнурительной и признавался, что никогда в жизни не взялся бы за подобный перевод большого текста — например, «Метафизики». По словам М.Г., перевод «Поэтики», с точки зрения стремления к точности при всех существующих ограничениях, был для него одним из двух самых трудных переводческих опытов в жизни[17].

---

[14] Там же

[15] Там же.

[16] Там же.

[17] Другим переводом — совершенно иного плана, но также требовавшим особенно высокой точности и невероятного напряжения в работе, он считал перевод «Свадебного центона» Авсония («римского декадента 4 в.»): это эпиталамий в полтораста строк, составленный целиком, как мозаика, из полустиший Вергилия.

Перевод «Поэтики» занимает среди гаспаровских переводов особое место. М.Г. утверждал, что этот подход был в наибольшей мере проведен только в первом издании перевода (1978), а в дальнейшем с каждым новым изданием его специфика все больше размывалась усилиями редакторов. Почему М.Г. задумал и выполнил именно такой, а не какой-то иной перевод «Поэтики»? Можно предположить, что в постановке над самим собой этого переводческого эксперимента свою роль сыграла и особая просветительская задача. А именно, попытка достичь такой «точности», которая бы могла дифференцированно восприниматься как подготовленным читателем, скорее даже специалистом (Аристотель «темный» и сжатый), так и широким читателем (проясненный Аристотель в скобках), правда, сама эта дифференциация двух текстов внутри одного уже требовала от любого читателя определенной тренированности восприятия. И не было ли это «перевыполнение плана» с установкой на практически невозможное протестом против известной скудости русского Аристотеля?[18]

Не будучи в этой области специалистом, я пыталась выяснить для себя, как обстоит дело с переводами «Поэтики» и вообще с переводами Аристотеля в русской культуре. Насколько можно судить, последние переводы «Поэтики» — это перевод В.Г. Аппельрота, переработанный Ф.А. Петровским и изданный в 1957 г., перевод Н.И. Новосадского (1927) и перевод М.Г. — первая публикация которого, как уже отмечалось, состоялась в 1978 г. (в сборнике «Аристотель и античная литература»), после чего этот текст перепечатывался, в частности, в 4-м томе Сочинений Аристотеля (1984). Среди европейских образцов разноязыкого Аристотеля существуют, например, Г. Бонниц — с установкой на близость к тексту оригинала, А. Лассон, больше похожий на пересказ, и др. В общем, из устных и письменных разъяснений специалистов, которых я не буду здесь перечислять, я смогла заключить, что если до Бонница русский Аристотель, условно говоря, еще не дорос, то, скажем, новое исправленное издание существующего четырехтомника — только уже под единым редакторским началом – было бы в высшей степени своевременным и полезным делом для современной русской культуры. И пусть бы оно поначалу держало равнение на тщательного, но популярного оксфордского Аристотеля, чтобы потом перейти и к ориентации на более подготовленного, «заинтересованного» читателя. Нельзя ли нам предположить — среди этих перипетий должного, возможного и желаемого, — что уже в середине 1970-х годов, в своей работе над переводом «Поэтики», М.Г. взял на себя уникальную задачу — разрешить одним махом саму коллизию точного и понятного? Спра-

---

[18] См., например: *Орлов Е.В.* О русских переводах гносеологической терминологии Аристотеля. URL: http://vox-journal.org/content/ vox2/vox%20-%202%20-%20orlov.pdf. Статья была предоставлена для ознакомления редсоветом журнала «Философские науки» (дата обращения: 08.02.2006).

шивается: насколько ему удалось выполнить эту задачу? Оценили ли читатели уникальность этого замысла?

Результаты опросов, которые мне удалось найти в сети (в «живых журналах», на сайте «nevmenandr» и др.), показались мне в большинстве своем вовсе не обнадеживающими. Современные студенты, которым предлагался опросник по результатам прочтения разных русских переводов «Поэтики», как правило, считали образцом современного Аристотеля перевод Аппельрота (добавлявшего в текст то, что он считал нужным, без скобок и оговорок), а в гаспаровском переводе видели Аристотеля архаичного. Самого переводчика при этом они трактовали как человека прошлой эпохи и жаловались, что скобки мешают им, отвлекая от содержания (мы знаем, что и среди профессиональных переводчиков отношение к скобкам в тексте весьма неоднозначно). М.Г. в их восприятии — тот, кто стремится «к более дословному», «более детальному» переводу, а в целом его текст — «более сложный для восприятия и немного занудный». Думается, что подход М.Г. к этому переводу — ни при его первой публикации, ни позже — не был достаточно эксплицирован ни самим переводчиком, ни его коллегами. Отчасти потому некоторые читатели (именно читатели, а не исследователи) и не замечали в нем ничего особенного, а если и замечали, то считали это ненужной архаизацией.

Что именно М.Г. считал необходимым, мы уже видели: достижение точности, доходящей до буквальности, передачу специфики стиля «Поэтики» как конспекта «для себя», своего рода сокращенной записи. Мне доводилось потом читать у Лосева о том, что такая конспективность, сжатость вообще была присуща стилю Аристотеля. В ответ на мой вопрос, насколько верно такое суждение, Н.В. Брагинская уточнила: вообще — это именно так, но в «Поэтике» — особенно. Значит, в данном случае М.Г. берется воспроизвести и показать читателю не только содержание, но и важнейшую стилевую особенность подлинника. Это — деяние, замысленное и осуществленное как превозможение заданной меры переводимого, разумеется, заслуживает особого изучения. Суть прорыва к невозможному, который, видимо, навсегда останется экспериментальным и никогда не войдет в общую практику, заключается в данном случае в том, что взаимно противоположные переводческие ориентации — на широкого читателя, и на узкого — вмещаются, не сливаясь и не перемешиваясь, в одну дискурсивную строку. Сам М.Г. при этом говорил не о двойном переводе, а о переводе, допускающем «двойное чтение», и это, наверное, более точно. Что же касается исторической рецепции этого перевода (я пыталась выяснить, были ли в момент его появления какие-либо отклики, дискуссии, рецензии), то ничего об этом мне узнать не удалось, но хочется все же надеяться, что какие-то следы этого события в культуре остались, и прилежный аспирант сможет их разыскать.

В разговорах о своем переводе М.Г. вводил одну интересную антиномию — «мысли» и «стиля». В данном случае понятие «стиля» относилось к темному, сжатому Аристотелю, а «мысль» — к светлому и разъясненному. Эта оппозиция, разумеется, уязвима — в широком смысле слова любое выражение имеет свой стиль, но и любая мысль зависит от специфики своего вербального выражения — однако она позволяет уловить нечто в самой сути переводческих задач, возникающих на разном материале. И вообще М.Г. считал, что переводчики, как правило, не осознают, что в переводе стиль больше отвлекает от перевода мысли, чем в оригинале, где любые оригинальные черты, скажем, лексики и семантики, воспринимаются легче – благодаря более широкому фону культурного и языкового опыта, перекличкам с уже известным, а в переводе они оказываются более обнаженными. При установке на стиль те же Аристотель или Хайдеггер будут на русском более непривычны, чем на греческом или на немецком, даже если они трудны и на греческом, и немецком. В целом же думать, что можно одновременно и в равной мере перевести и то и другое, и мысль, и стиль — наивно, так как ресурсы конкретного языка и ресурсы переводческого внимания и охвата не беспредельны. Зато, подчеркивал М.Г., стилю легче подражать, писать на него пародии. Во всяком случае стилистический акцент при переводе современной философии, хотя бы того же Деррида, был бы эстетством, губительным для восприятия мысли. Так что дихотомия стиля и мысли распространялась у него и на Деррида, к которому я сейчас и перехожу.

* * *

Перевод Деррида, можно сказать, отчасти стал моим собственным переводческим экспериментом — под влиянием гаспаровских опытов перевода «Поэтики» Аристотеля. Вдохновившись методом «двойного перевода» или, точнее, «двойного чтения», я попыталась идти аналогичным путем: в основном тексте, по моему замыслу, должен был быть «сам Деррида», а в квадратных скобках — некоторые мои доразвертки его текста до ясности. Получилось ли это? Мне кажется, кое-что получилось. Правда, С.Н. Зенкин, который писал рецензию на этот перевод[19], указал, в частности, что последовательно провести этот принцип мне не удалось, что добавленные мною слова иногда выходят за скобки, а потому моменты интерпретации попадают в линейную строку текста. И это правда. Может быть, когда-нибудь, при переиздании перевода мне удастся более строго развести слой неясного и слой разъясненного Дер-

[19] *Зенкин С.Н.* Отличие и различие // Вопр. философии. 2001. № 7; см. там же: *Автономова Н.С.* Приставка как философская категория.

рида. Однако разница русского и французского синтаксиса очень мешает подобным экспериментам.

В соответствии с тем, что говорилось выше, не удивительно, что М.Г. настаивал на дифференциации мысли и стиля применительно к Деррида и предупреждал об отвлекающей роли передачи стиля в языке перевода. Этим опасениям подыгрывала конкретная история восприятия Деррида в постсоветской российской культуре. Случилось так, что Деррида со своими стилевыми изысками и словесными играми («Шпоры: стили Ницше»[20]) был представлен на постсоветской культурной сцене до того, как вышли его классические труды, разъясняющие его подходы и замыслы (и в их числе — «Грамматология»), а потому он был априори воспринят с известными деформациями: кем-то негативно, а кем-то — позитивно вплоть до самозабвенных подражаний. Стало быть, эта особенность культурной рецепции тем более подталкивала к тому, чтобы делать при переводе дерридианской «классики» акцент на «мысли», а не на «стиле» и не на «перформансе».

Второй линией моей работы над Деррида, которой М.Г. интересовался ничуть не меньше, чем собственно переводом, была моя вступительная статья или, можно сказать, перевод в широком смысле слова — уже не текста в текст, а концепции — в российскую (постсоветскую) культуру. Перевод и вступительная презентация проблематики были двумя сторонами общего дела. При этом М.Г. всячески подталкивал меня в сторону упрощенного перевода, или, иначе говоря, перевода Деррида «на обыденный язык» или на «язык здравого смысла» (для М.Г. это были синонимы, что не точно). Во всяком случае, в моих собственных описаниях, по мысли М.Г., не должно было быть никаких дерридианских терминов, разве что для разъяснения тех или иных переводческих предпочтений.

По письмам М.Г., написанным в период моей работы над переводом и предисловием, видно, что он беспокоился о моем подходе и о фокусе внимания и стремился как-то на них повлиять. При этом он приводил примеры из собственного опыта, исторические сведения, которые должны были бы отвлечь меня от частностей и обратить к общей картине ситуации, в рамках которой могла возникнуть именно такая концепция и такой текст. Конкретные его беспокойства и советы были разные. Например, он настойчиво спрашивал, смотрю ли я на Деррида «со стороны» или «изнутри», напоминая, что первая точка зрения для описания неизвестного в культуре материала предпочтительна[21], особенно тогда, когда и то малое, что известно, уже разобрано на модные цитаты. Он всячески подчеркивал, что мне не нужно ввязываться в идеологи-

---

[20] Перевод А.В. Гараджи (Филос. науки. 1991. № 3–4).

[21] М.Л. Гаспаров — Н.С. Автономовой от 4 мая 1993 // Ваш М.Г. С. 336.

ческие споры (ты «не обязана быть ни за Деррида, ни против Деррида»[22]). Нужно пытаться определить место моего героя в контексте, в общем целом, вписывая его, как он говорил, «в ту сколь угодно смутную картину современной умственной ситуации, какая есть у тебя в голове». А еще лучше — дать «суммарный обзор с птичьего полета»[23].

А когда перевод не шел или надолго откладывался, М.Г., казалось, даже радовался и пытался уговорить меня, что лучше его вообще не переводить — точнее, лучше не переводить Деррида целиком, книгами, а переводить его фрагментами, снабжая их разумными комментариями, так, чтобы получилась внятная антология хорошего охвата. И это было его последовательной педагогической установкой при руководстве моей переводческой практикой: «не угрызай себя за то, что не переводишь Деррида. Честное слово, не так уж его и нужно переводить, — нужнее написать книжку о нем, может быть, с включением отрывков. В XVIII в. любили издавать антологии отрывков, характерных для таких-то писателей, под заглавиями L'esprit de Marc Aurèle, L'esprit de Voltaire, "Дух Тибуллов" и т. п.; но Деррида, кажется, плохо разымается на афоризмы: слишком громоздок»[24].

Результатом моих стараний стала огромная вступительная статья — 100 страниц убористого текста: издательство Ad Marginem получало западную субсидию на издание исходя из общего объема текста, так что меня никто не ограничивал в листаже. М.Г. был ее первым читателем. В целом он был доволен, говорил, что статья «хорошая» и «никто сейчас лучше не напишет», но сожалел, что по срокам сдачи я уже не успею «переписать» ее, как он выражался, из «высоколобости в просветительство»[25]. Это был отдельный пункт его упреков мне и заботы о читателе. Он сожалел, что моя статья — фактически небольшая книжка — написана, его словами, всего лишь для сотни читателей, а надо было писать как минимум для тысячи. Среди читателей были и те, кто высказывался в положительной тональности, и те, кто говорил: это не Деррида. Я бы сказала иначе: это не весь Деррида. Когда будут сделаны другие переводы, например, те, что ярче осветят стилистически-игровые аспекты, которые у меня были осознанно оставлены в тени (правда, тогда окажется в тени терминологическая сторона перевода), это позволит будущему читателю, сопоставляя разные переводы, иметь более объемный образ текста и его автора. За

[22] М.Л. Гаспаров — Н.С. Автономовой от 6 февраля 1996 // Ваш М.Г. С. 366.

[23] М.Л. Гаспаров — Н.С. Автономовой, конец 1999 // Ваш М.Г. С. 379.

[24] М.Л. Гаспаров — Н.С. Автономовой от 1 апреля 1995 // Ваш М.Г. С. 360. Соблюдена орфография М.Г.

[25] М.Л. Гаспаров — Н.С. Автономовой, конец 1999 // Ваш М.Г. С. 380.

вступительную статью меня нередко благодарили (в общей форме «наконец-то понял, что к чему»), а те, кому она не нравилась, писали едкие комментарии.

Позволю себе еще одно замечание, относящееся уже к более поздним временам. Когда, через десять лет после работы над «Грамматологией», я писала книгу о философском языке Деррида[26], у меня возникла потребность оттолкнуться от той сухой, объективистской манеры, в которой было строго выдержано вступление к «Грамматологии». Гаспарова уже не было в живых (1935–2005). И Деррида не было в живых (1930–2004), так что никто из критиков уже не упрекнул бы меня в лизоблюдстве (пока Деррида был жив, я считала необходимым писать о нем жестковато и критично). Словом, мне захотелось написать эту книгу, или, по крайней мере, первый ее раздел, посвященный личным мотивам его творчества, – иначе, позволяя себе те или иные логически не проверяемые экзистенциальные моменты. Как мне теперь кажется, этого требовала сама логика изложения материала. Если деррИдианская деконструкция, которую, как известно, М.Г. так упорно называл «деструкцией», упорно оставалась непонятной как измышленный кунштюк ее творца, то, быть может, она станет более понятной как человеческая и интеллектуальная реакция на личный опыт? В частности, на обостренно воспринимавшуюся Деррида ситуацию языкового сиротства («у меня лишь один язык, и тот не мой»), на которую накладывались другие детские переживания, связанные с изгнанием «чернопятого» алжирского провинциала из французской школы в период фашистской оккупации, и др. Как мне кажется, в книге о Деррида была предложена правдоподобная гипотеза о происхождении деконструкции, согласно которой раннее стремление освоить и одновременно переделать «неродной», но прекрасный французский язык, пришедший из заморской метрополии, привнести в него какие-то события, сделать так, чтобы и он почувствовал твое существование, — все это превратилось затем в пожизненный стимул для философского и литературного творчества.

От Аристотеля к Деррида — что дальше?

В сопоставлении, прямом или косвенном, Аристотеля и Деррида как фигур философии и культурных вех — доклассической и постклассической (или даже пост-постклассической) эпохи — можно видеть конфликт или даже апорию современных тенденций: воссоздаваемого философско-филологического наследия и деконструкторской инициативы. Можно ли сказать, что они существуют как нечто взаимоисключающее или все же в какой-то мере взаимодополнительное? Отношение М.Г. к этим двум персонажам, как уже отмеча-

---

[26] *Автономова Н.С.* Философский язык Деррида. М.: РОССПЭН, 2011.

лось, весьма различное. Аристотеля нужно укоренять, хранить, писать его «апологию», в которой современная эпоха нуждается едва ли не больше, чем какая-либо другая. А вот Деррида нужно не то чтобы устранять, но, во всяком случае, не давать ему укорениться, миновать его как можно скорее, не увязнуть в нем, а потому, например, — запаковать его в антологии. Но для этого требуется не только простота, но даже повышенная простота, упрощенность. Когда М.Г. уговаривал меня писать введение к «Грамматологии» «упрощенно», а я возражала, что предмет сложен, он уверял (и, наверное, был отчасти прав!), что если человек очень хорошо знает свой предмет, то он всегда сможет кратко и просто о нем говорить. Так что простота для него всегда была «культурным императивом», а потакание сложности — «шарлатанством», простительным лишь для самоутверждающейся молодежи.

Еще до начала моей работы над переводом и вступительной статьей М.Г. писал в одном из писем: «Переводить ли “Грамматологию”, решай сама; если ты сможешь прокомментировать ее с трезвостью для себя и *упрощающей ясностью* (курсив мой. — *Н.А.*) для читателя, то я бы от этой мысли не отказывался, хоть мое отношение к Деррида ты знаешь. Чем больше я гляжу на современную литературу и науку, тем мне больше кажется, что эпохе субъективизма, начавшейся (скажем) с Ницше и кончающейся с Деррида, осталось уже немного времени. А на смену ей, по законам исторического волнообразия, придет опять полоса объективистского рационализма и прозрачного стиля, сравнимая с XVIII веком. Попробуй почувствовать себя таким аванпостом рационализма XXI века, и у тебя будет больше уважения к себе»[27].

В этом фрагменте — сгусток важнейших для М.Г. мыслей: он повторяет почти магические формулы, желая приблизить искомое — рационалистическую ясность XVIII века, этой эпохи прозрачности и простоты[28]. Однако возникает вопрос: коль скоро мы находимся в сложной и крайне неопределенной жизненной ситуации, не лучше ли скорее учиться выживать в этой сложности, понимать ее? Ведь неопределенность современной ситуации, насколько можно судить, не поддается упрощениям, разве что по старым рецептам и посредством старых дихотомий. И Деррида, как мне кажется, мастерски показывает эту невозможность, причем его эксперименты с языком, посредством которых он это показывает, не огра-

---

[27] М.Л. Гаспаров – Н.С. Автономовой от 6 февраля 1996 // Ваш М.Г. С. 366–367.

[28] Сначала я подумала, что это чистой воды натяжка, но потом вспомнила, что в современной философии есть, например, хотя и без подобных мотивировок, тенденция к новому возврату к XVIII веку, попытка зайти в тыл Канту и всей немецкой классике, чтобы проследить другие возможности развития философской мысли, чтобы заново прочертить ее силовые линии — вместо тех, что завели в тупик. Только можно ли считать это поиском нового рационализма — вот в чем вопрос.

ничиваются игровыми действиями, но служат — независимо от того, чего субъективно желал сам Деррида, — для расширения сферы выразимого в мысли.

Но может быть, те черты, которые М.Г. выстраивал как линейную схему смены, условно говоря, рационализма иррационализмом, а потом иррационализма какой-то новой формой рационализма, скорее сосуществуют в каждой эпохе? Ведь, согласно его собственному суждению, каждая эпоха внутри себя противоречива и эклектична, а порядок в ней выстраивают лишь позднейшие историки, уже при взгляде на нее со стороны. Когда М.Г. твердит, что Деррида (или постмодерн, хотя это не одно и то же) уже завершается и что почти уже наступает эпоха ясности в духе XVIII века, он подчас придает этому пожеланию онтологический статус, быть может, надеясь на самоисполняющиеся предсказания. Мне кажется, однако, что по той или иной причине М.Г. не хотел видеть, насколько изменились границы между различными формами письма, между дисциплинами или даже областями культуры — например, между наукой и искусством, насколько вторжение визуального нарушает в культуре ритмы и возможности работы на уровне дискурсивного, расчлененного, артикулированного, а стало быть, затрудняет проход к логическому и рациональному. Лотман, у которого стремление к точности никогда не было столь сильным и методологически оснащенным, как у М.Г., не разводил жестко науку и искусство, подчеркивая скорее сходства, чем различия между ними, а незадолго до смерти в одном из интервью прямо сказал, что в ближайшем будущем границы между наукой и искусством, по-видимому, изменятся. М.Г. не склонен был учитывать в теории и методологии эти реальные сдвиги, и жесткое разведение подходов, нацеленных либо на «исследование», либо на «творчество», было для него аксиомой[29].

Между прочим, несмотря на все возникающие при этом парадоксы, между М.Г. и Деррида было больше сходного, чем М.Г. готов был допустить. И прежде всего оба они были людьми принципиально письменными. И это звучит как контраргумент к суждениям М.Г., который подчеркивал авторитарность письменного слова: чтобы избежать давления на читателей, нужно либо молчать, либо говорить устно, чтобы слова не успели догматизироваться. Однако, как мы знаем, сам он вовсе не молчал и не говорил устно, во всяком случае, старался не говорить устно. А если говорил, то закрывал глаза. Может быть, для того, чтобы не отвлекаться на внешние впечатления и не мешать работе внутреннего механизма перевода невербального в словесный язык. Во всяком случае, он, по-видимому,

---

[29] См.: *Автономова Н.С.* «Наука» и «творчество»: метаморфозы антиномии // Классика... и не только. Нине Владимировне Брагинской. М.: РГГУ, 2010. С. 411–422 (Orientalia et Classica. Вып. XXXIII).

хорошо осознавал, что́ он в себе гасит, а что развивает, заставляя свою мысль работать так, будто она «из зрительной пряди сучила словесную нитку». Когда он называл себя «слишком дискурсивным человеком»[30], это было, по-видимому, констатацией искомого и достигнутого. Как бы то ни было, он не вел себя как Сократ, и писал едва ли не больше, чем Деррида (наверное, все-таки меньше!).

В послесловии к письмам М.Г. я набросала эскиз двойного портрета М.Г. и Деррида: оба они – люди с гипертрофированным пристрастием к письменному слову и, возможно, с некоторыми сходными механизмами структурирования мира. Так, в числе импульсов этого структурирования в обоих случаях присутствуют страх перед красотой (для М.Г. — перед невыразимой красотой поэзии, а для Деррида — перед недоступной красотой неродного французского) и соответственно поиск своего экспериментального пути. Ведь М.Г. был не меньше деконструктором и экспериментатором, чем Деррида, только в другой области и без всеохватных замыслов, если не считать его гиперболической тяги к просветительству и с возрастом все более самозабвенной работы в этом направлении.

Мне уже доводилось говорить о том, как Деррида и М.Г. — почти ровесники, родившиеся в разных странах и разных интеллектуальных традициях, — постепенно складывались в моих размышлениях о них, в моем общении с тем и другим, в некий общий познавательный предмет — вокруг языковых обнаружений современной мысли и универсального процесса перевода, даже и в ситуации непереводимости. Конечно, при этом один «жил философом» и видел свою задачу в том, чтобы не допускать заскорузлых категоризаций современного опыта, которые не позволяют увидеть новое или, его словами, «грядущее» (à venir). Другой «жил филологом» и более прицельно отвечал за вербальную составляющую культуры — особенно теперь, когда все в ней многообразно размывается. Деррида учинял беспорядок, но не ради хаоса. Гаспаров наводил порядок, но не ради того, чтобы он восторжествовал раз и навсегда. Изучение чужих языков и работа с ними была важнейшей и для Деррида, и для Гаспарова, и это могло быть скрепой между филологией как наукой — единственной, в корне которой есть любовь (это — гаспаровское нам напоминание), и жизнью, которая невозможна без изучения чужих языков и связанных с этим попыток понимания. Гаспаровская филология предстает как работа на пределах, она исходит из непонимания, но считает себя находящейся «на службе понимания». Дерридианская философия тоже работает на пределах, она исходит из непереводимости, но радуется каждому удачному повороту фразы (например, у Хайдеггера, который читает Аристотеля) или пытается передать ее иначе, подчеркнув какой-то дополнительный смысловой оттенок. В течение многих лет, от

[30] М.Л. Гаспаров — И.Ю. Подгаецкой, начало апреля 1997 // Ваш М.Г. С. 220–221.

«Полей философии» (1972) до «Апорий» (1996), Деррида читает, в частности, Аристотелеву «Физику», где (см. IV 217b) речь идет о том, что время слагается из несуществующего (прошедшего и будущего, окружающих момент «теперь») и потому само не может быть существующим, не может быть определено, и т. д.

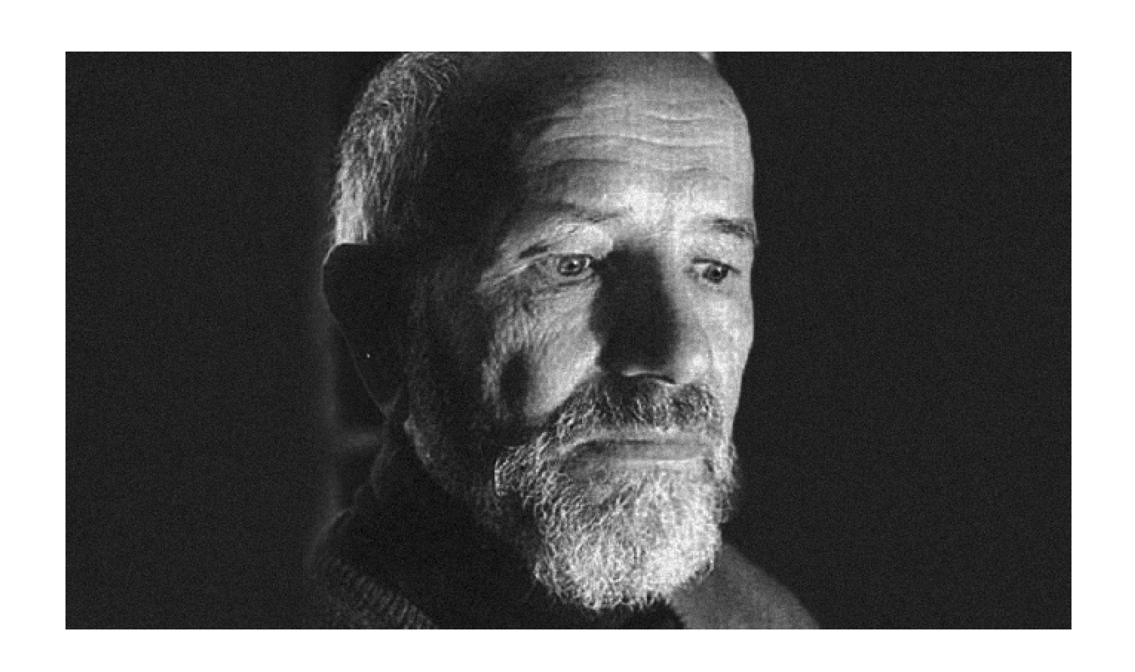
Аристотель, подчеркивает Деррида, употреблял понятие «апория», не прибегая к его деконструкции, а вслед ему шли Кант, Гегель и все те, кто унаследовал аристотелевское учение об апориях, приладив его к движению диалектики. Но сам Деррида не только обобщает это понятие, но одновременно и деконструирует его, подкапываясь под его структурные основы. К тому же речь у него идет не только об апории в логическом смысле, но также и об опыте апории[31]. А опыт апорий — это часть опыта неопределенности, который в наши дни безбрежно расширился. В итоге оказывается, что наши два читателя, филолог и философ, подчеркивают в Аристотеле совсем разное; можно даже сказать, что они показывают нам двух разных Аристотелей. Один Аристотель — философ здравого смысла, великий систематизатор «моллюсков» и «сюжетов», другой — философ апории, который вдохновил все последующие поколения философов (Гегель, Бергсон, Хайдеггер), заставив их вновь и вновь задумываться над тем, как возможна сама мысль о времени.

В наших занятиях мы с М.Г. время от времени провоцировали друг друга на обсуждение темы взаимоотношений философии и филологии. Иногда эти обсуждения имели драматический оттенок — например, когда М.Г. приводил примеры исторической перемены мест и значений философии, риторики, софистики и др. В «Записях» есть место, где, применительно к нашему времени, он констатировал смерть философии и узурпацию ее места агрессивной риторикой. Картина получалась в общем такая: «В античности соревновались философия и риторика за высшее образование, а грамматика, среднее образование, тихо сидела в стороне. Сейчас с нами, грамматиками, под именем философии спорит не кто иной, как риторика: *деструктивистская софистика* (курсив мой. — *Н.А.*: это опять камень в огород Деррида) без метафизики. Из этого, видимо, следует, что философия уже умерла. Филология — то ли умерла, то ли нет, а философия — уже бесспорно»[32]. Эти мысли требуют отдельного тщательного продумывания. А пока скажу так: если в европейской культуре филология все-таки еще жива, то значит и философия бродит где-то неподалеку — в силу той удивительной связи слова и понятия, которая не может быть разорвана окончательно, пока человек существует. Именно эта связь — в тех своих формах, которые разыскиваются переводчиком на перекрестьях культуры, в динамичных переплетениях должного, возможного и желаемого, — и позволяет нам надеяться в будущем на новые шаги разумной мысли.

---

[31] *Derrida J.* Apories. Paris: Galilée, 1996. P. 35.

[32] *Гаспаров М.Л.* Записи и выписки. Рубрика «Философия и филология». С. 299–300.



Владимир Бибихин

«Для того, чтобы жить в Москве, надо стать глубоководной рыбой» — такие слова Владимира Вениаминовича передал мне как-то аспирант Мотрошиловой, готовивший очередную программу какой-то конференции. Увидев в ней фамилию Бибихина, он поинтересовался: в самом ли деле Владимир Вениаминович собирается на эту конференцию? Бибихин ответил, что конечно же нет, ни в коем случае. «Если вы встретите упоминание обо мне в этой или любой другой программе, знайте – меня там точно не будет». Как же тогда можно прожить в Москве, будучи публичной фигурой и при этом предельно избегая публичности? Вот на этот вопрос Владимир Вениаминович и ответил фразой про глубоководную рыбу.

Среди множества важных вещей, которые можно было бы сказать о Владимире Вениаминовиче, почему-то именно этот краткий диалог обращает на себя моё внимание. В этом высказывании о рыбе нет никакой позы, это не попытка заработать себе лишнюю копейку в копилку символического капитала — это та предельная и принятая на себя решимость, своего рода практика себя. Нет здесь, как можно было бы подумать, и какого-либо предпочтения одного сообщества другому (кроме разве что сообщества друзей, но друзья редко собираются на официальные конференции). На что же здесь можно положиться?

Среди немногих повторяющихся лейтмотивов Владимира Вениаминовича (будучи предельно щедрым, он не экономил мысль и никогда не уподоблялся академическому скупцу, перетаскивающему одну или две мысли из работы в работу) в этой связи обращает на себя внимание один: существенное и важное могут и так, без того, чтобы быть. В этом изящном «и так, без того, чтобы быть» скрыта надёжность, которой может позавидовать любое бытующее. Словно вступая в диалог с Анаксимандром, у которого всё родившееся обречено погибнуть, выплачивая налог на существование, Владимир Вениаминович открывает образом мысли (не надо добавлять — жизни, поскольку одна стоит другой, одна другою держится) область, где важное выстаивает, избегая подобной выплаты. В дарящем мире детских огонёчков и огоньков, где любое расписание подвешено в пустоте и держится лишь на ускоряющейся и усугубляющейся условности собственного существования, открывается топика, настоящий лес, по которому ходить рискованно, фактически невозможно. Но только там и интересно, там — непрестанное внимание, которым мир мыслит нас. Глубоководная рыба живёт и так, без того, чтобы бросаться в глаза публике, даже если последняя чрезвычайно жаждет её изловить.

Михаил Богатов

Ложь как лицо правды*

Когда цель запланирована и параметры ее достижения расписаны, говорить о достижении успеха легко. Например, в промышленном яблоневом саду принимается решение собрать недозрелые плоды в видах дальней транспортировки ради получения оптимальной прибыли. Наоборот, дату и цель поспевания яблока самого по себе установить трудно. Вообще констатация достижения-недостижения, успеха-неуспеха однозначно осуществима только в закрытой системе внутри ее расписания. В таком открытом начинании, как жизнь на земле, всякий успех связан с конечной перспективой, которая остается проблемой и интенсивно обсуждается. Посмотрев, чем это начинание кончится, судить о нём будет легче.

Извольте расписать условия и параметры оценки, тогда мы ее дадим. А во взвешенном состоянии об удаче-неудаче говорить невозможно? Не совсем. О назначении живого вида и цели его развития спорят и об этом можно спорить долго, но до всякого решения биолог интуитивно знает, чтó такое развитие и деградация, и уверенно говорит о них, потому что знает эти вещи на самом себе. Подобную двойную бухгалтерию практикуем исподволь все мы, по-разному ведя себя внутри регламента и в открытом мире. Мы проходим как элементы и функции внутри определенной системы и одновременно работаем для правды вообще. В принципе невозможно, чтобы эта двойная бухгалтерия кончилась.

Отсюда важный вывод. Могущество машины, искусственного автомата может выглядеть несоразмерно громадным рядом с природой, или наоборот, но эффектность разницы в счет не идет из-за несводимости двух систем. Сбережение одной птицы поэтому невозможно оценить в терминах рациональности, выгоды иначе как с ошибкой; правильным будет для поступков, совершаемых в открытом предприятии, т. е. внутри мира, завести совершенно особый счет. И наоборот: меру растраты, сжигания природы машиной некорректно оценивать с точки зрения природы; правильнее обратить внимание на то, что такая точка в наших системах отсчета не фиксируема.

---

*Первые семь лекций, частично отредактированные, из неизданного курса «Правда (онтологическое обоснование этики)», прочитанного В.В. Бибихиным на философском факультете МГУ (осень 1998 – весна-осень 1999), были опубликованы в «Историко-философском ежегоднике'99» (М.: Наука, 2001) под общим названием «Онтологические основания правды». Настоящий текст, предоставленный для книги О.Е. Лебедевой, — 6-я лекция. В тексте сохранены авторские орфография и пунктуация.

Это значит, что экологический спор в принципе неразрешим. Оценку безусловного успеха так или иначе приходится откладывать до выяснения цели жизни. Попытки линейного решения экологической проблемы дают тупые и дикие варианты ответа, например: поскольку обречена на холодную смерть вселенная в целом, оправдано безграничное развертывание машинной цивилизации, дающей шанс технического управления космосом.

Если безотносительная мера успеха существует, она должна быть одинакова для любой системы и определяться извне ее. Таково событие. Его приход скрытен. В случае созревания яблока, вырастания травы без труда и однозначно фиксируется неспелость, затем переспелость. Спелость трудноуловима, ее критерии разные и переплетаются между собой, смотря внутри какой системы считать. Трудноуловимый успех оказывается вплотную со всех сторон окружен очевидным неуспехом.

Всё в мире проходит так или иначе по двум оценкам, внутрисистемному – и безусловному критерию события. Машина, внутри своей системы оцениваемая по конструктивным и эффективным параметрам, на безусловной шкале оценок стала в нашей истории событием лишь в меру сбывшейся мечты о самодвижном. Иначе сказать, машина может претендовать на безусловный успех только в мифологическом плане. Во всех остальных смыслах машина имеет только относительный успех и соответственно не является полноценным событием нашей истории. Как ни странен такой результат, он оказывается единственно верным. Что машина не событие, сказалось в том, что поэзией, философией и религией промышленная революция не была замечена или вообще никак, или только в плане расширения духовного мира, подобно тому как Бердяев видел в машине духовный вызов, космическое явление, фактор интенсификации и мобилизации сознания, но не самостоятельный смысл («О назначении человека»). Проблематичное осуществление сказки машиной, машинная провокация духа указывают в сторону, куда нужно глядеть и где искать. Философия техники должна была бы первыми ставить вопросы о том, в какой мере и с какой своей стороны машина оказалась событием человеческой истории, что и насколько в ней сбылось. Оставляем пока эту перспективу рассмотрения нетронутой.

Для следующего шага надо иметь в виду то, что было задето только вскользь и еще не казалось важным. Повсеместно на разных уровнях — личном, семейном, медицинском, финансовом, коммерческом, политическом, военном — распространяется утаивание или просто ложь. Неправда по общему признанию настолько интенсивна, что на массовых первичных уровнях информации, как принято считать, правда невозможна в принципе. Каждая фраза и каждое

именование цензуруются внешней и внутренней редактурой в смысле сокрытия тайны даже когда нечего скрывать.

Мы имеем здесь дело с явлением потаенности, которая тождественна самому по себе пространству странности, но которую все спешат себе присвоить. У Абдусалама Абдулкеримовича Гусейнова в книге «Язык и совесть» (М.: ИФ РАН, 1996) замечено, что неправда у русских возведена в принцип. «Красно поле рожью, а речь ложью». «Российские коллеги имеют совершенно странную привычку обманывать без нужды, без видимой пользы для себя». «Может быть, это не индивидуальная особенность тех конкретных лиц, с которыми мне пришлось иметь дело, а социально типологическая черта? Что это за феномен бескорыстного обмана? Откуда такое легкое отношение к обману? Зачем обманывать там, где можно этого не делать?» Гусейнов предлагает объяснение. «Действительно, обман — и именно обман как бы на пустом месте, без давления обстоятельств, без желания извлечь особую пользу, обман из-за любви к искусству, словом, просто обман — вошел в наши нравы, стал своего рода неписаной нормой». Гусейнов допускает даже гипотезу, что «в наших культурных генах закодирована психология [...] упреждающего недоверия и настороженности». Оправдывается в обществе такое поведение убеждением, что «Но что такое правда? Можно и говоря правду солгать и обманывая — сказать правду»; Гусейнов цитирует здесь характерное суждение видного идеолога: «Если правда и ложь так перепутаны, что можно лгать, говоря правду, и можно говорить правду, обманывая, — кто тот сверхчеловек, то существо, которому дано отделить одно от другого и кто сам находится по ту сторону правды и обмана?» Культурный код, гены, Бог указывают на область, куда надо смотреть, отыскивая начала расхождения правды и лжи.

Для человеческой лжи, которая в России имеет, возможно, лишь свои самые броские формы, есть более прямое объяснение. Человеческому слову нелегко дотянуться — это удается редко только поэтам, мыслителям и пророкам в их загадочной речи — до странности софии или, если наше чтение Гераклита верно, до софии как странности. Суть дела всегда скрыта. Ощущение ее неуловимости создает заранее ожидание неудачности почти всякой изреченной мысли. Пропитываясь этим ожиданием, но не желая разлучиться с неуловимой сутью вещей, говорящий начинает подражать тайне вещей и вбирает сокрытие в себя. Его исподволь захватывает мимесис исходной странности. Он замечает, что не обязательно даже сам должен прилагать здесь старания. На него как на человеческого говорящего само собой так или иначе распространится ускользание сути дела.

Откровенная секретность партийно-политического дискурса, начинавшегося с засекреченности партии как таковой, сменилась в России нарочитым

выявлением правды. Гусейнов однако точно констатирует, что «если брать степень расхождения официальной интерпретации государственной политики и ее реального смысла, то духовная ситуация при всей обретенной свободе слова остается такой же фальшивой и лицемерной, какой она была в период жесткой идеологической монополии... В чём-то ситуация стала еще более безнадежной, ибо к большой лжи, инспирируемой идеологическими догмами, добавилось высвеченное гласностью мелкое жульничество государственных деятелей». Второе суждение производно. Оно вытекает логическим выводом из той посылки, что цель дискурса политиков – формирование верного курса страны. Пока не предложены системы дискурса, отличные от открытой, от политиков ожидается правда просто. Ускользание софийной сути дела начинает приписываться не бытию, а речи политика.

Ничего не меняется, если политик не пользуется в своих интересах тем, что на него переносится исходная черта события, странность, а честно подчеркивает свою ограниченность. Всё равно «атмосфера нашей публичной жизни (а также и обыденной, хотя человеку здесь чаще удается устоять, скажет Гусейнов. — *В.Б.*) была и остается атмосферой лжи, обмана и самообмана, притом в такой степени, что именно ложь, обман и самообман являются позитивным состоянием, нормой существования».

Отмеченная здесь позитивность неправды обеспечена невозможностью вычерпать странность бытийного пространства. При тематизации этого исходного условия нашего существования, странности всякого вида, выявляется точность хайдеггеровского анамнеза. В современной цивилизации правда перенесена в высказывание из своего первоначального исходного расположения в событии, прежде всего в событии мира и в событии присутствия. Правда отыскивается внутри дискурса. В системе этого последнего она смешивается с сохраняющей силу правдой открытого мира, и путаница возрастает.

Как выйти из нее? жить не по лжи? Для начала во всяком случае надо тематизировать ситуацию с правдой бытия и с говоримой правдой. Мы не зря читали Хайдеггера. Сверх того, он дает нам здесь конкретный совет. *В принципе не нужно проводить различие между затаенностью вещи в себе и утаиванием правды в дискурсе*. Нужно научиться видеть там и здесь одну и ту же тайну. Речь раньше, чем говорит о бытии, принадлежит ему и несет его странность. Одинаково непостижимы начала космоса и причины, почему человек лжет. В человеческой лжи продолжается неприступность вещи самой по себе. Необходимость различать между истиной бытия и правдой (правильностью) дискурса первым результатом дает то, что их различение должно развертываться на одном фундаменте, одинаковой закрытости того и другого. Затаенность там и ложь здесь — одна и та же самая вещь. «Истина (правда) в ее сути пре-

жде всего подлежит развертыванию как просвечивающее утаивание (искажение и сокрытие), Die Wahrheit im Wesen zuerst entfalten als lichtende Verbergung (Verstellung und Verhüllung)» (§ 227). Просвечивающая затаенность всего названа в том же ряду, что искажение и сокрытие. Глубокое не подчеркнутое хайдеггерианство Жака Деррида и верное ощущение им Хайдеггера проявляется всего больше там, где всякое цитирование прерывается, в казалось бы неповторимо личном и таком свежем сближении у Деррида литературы и леса, когда вся его собственная и вся разбираемая им словесность сливаются для него в сплошной листве, где он прячется от смертельной угрозы как зверек в джунглях. Претензии дискурса, любого, литературного, идеологического, философского, религиозного, на правду о бытии тут просто не замечены, словно никем никогда не выдвигались. Весь дискурс увиден как одно сплошное (листва), слитное с существованием, физиологическим и духовным без различия, неметрическим, нерасписанным, опасным. Если затем при такой широте подхода чтение и разбор словесности продолжатся, то уже не для литературной, тем более не для этической оценки, а только в видах бытия, может быть, личного с точки зрения пригодности условий потерянного в лесу среди листвы зверька. (Ср. слово как лист и речь как листва у А.А. Потебни).

Увидеть всю и всякую словесность, одинаково классическую и обыденную с телевизором и газетами снова как первобытный безмерный лес – это *спасительный* взгляд. Так взгляд поэта, Новеллы Матвеевой, в песне о ночной стройплощадке возвращает пустырю, последнему и казалось бы самому безнадежному свалочному пространству задыхающейся цивилизации, вид первобытной пустыни. Так Андрей Тарковский восстанавливает свалку и пустырь в «Сталкере» до пространства первобытной странности. Здесь достаточно сдвинутости (безумия, Ver-rücktheit) для выхода из метрического пространства. Хотя от голой сдвинутости до события еще далеко, первый необходимый шаг к правде запрещает огораживать ее сферой высказывания. Никакая правильность не выведет из нужды бытийной оставленности, она лишь подтвердит и искаженно-прикрыто усилит ее (§ 227). Мы рискуем бросить себя в правду как просвечивающую затаенность и готовим *сдвижение*, Verrückung, человека в присутствие. Из положения, в котором мы сейчас находимся на вселенской свалке (Аристотель), загроможденной бессмысленными осколками традиции, усталые до слабости, до утраты воли спрашивать себя о нашем положении, прикрыв тысячью нужд и забот единственную нужду в событии, правда сдвигает человека в пространство события.

Не обязательно различать между пустырем и пустыней. Можно говорить *пустота* и *пустота*, *джунгли* и *джунгли* в диаметрально противоположном смысле, лишь бы *лес* и *правда* остались темой. Достаточно вглядеться в них, что-

бы они сами открыли свои лица. Достаточно перемены глаз, чтобы на пустыре увидеть пустыню. Опыт Деррида говорит, что для превращения городских джунглей в первобытные перестройка не обязательна. Правильность и ее расписание не обязательно должны быть отменены, чтобы открылась правда. Со своей стороны, остановить превращение земли в пустырь теперь тоже невозможно. Невозможно отгородить правду от правильности, например искусство от техники, после того как современное искусство поневоле стало техникой, а техника искусством. История истины развертывается вне времени. Успех понимается Хайдеггером в смысле сбывшегося мига, Augenblick, взгляда-вида. В одном зрении происходит ранняя правда как удивление странности вида, переход к истине высказывания, ницшевское отчаяние в правде, рывок к крайностям воли к власти с ее вечным возвращением – и возвращение из леса в лес.

Последний и самый страстный искатель правды Ницше (§ 234). Он таким и остается. Рядом с ним встает Хайдеггер. Ницше занят переоценкой ценностей и спрашивает о ценности правды. Вопрос о ценности предполагает указание, ценность *чего* имеется в виду. Спросить о ценности *кого* звучит непривычно. Между тем правда явно скорее *кто*, чем *что*. Она уходит в тайну лица. Таковы необходимые возражения Ницше, кто́ их не делал. Реже обращают внимание на то, что некорректно поставленные вопросы — что такое истина, имеем ли мы ее, к чему нам она — лишь затрудняют мысль Ницше, которой становится тяжелее, но не мешают ей работать. Он вглядывается в существо истины, когда говорит о родстве правды и искусства — оба прикасаются к бытию — и о перспективе влечения. Влечение, его основа, его порыв сцеплены с перспективным образом мира, дарят миру образ, как мы говорим, вид. Перспектива в смысле видов живого указывает в сторону тайны.

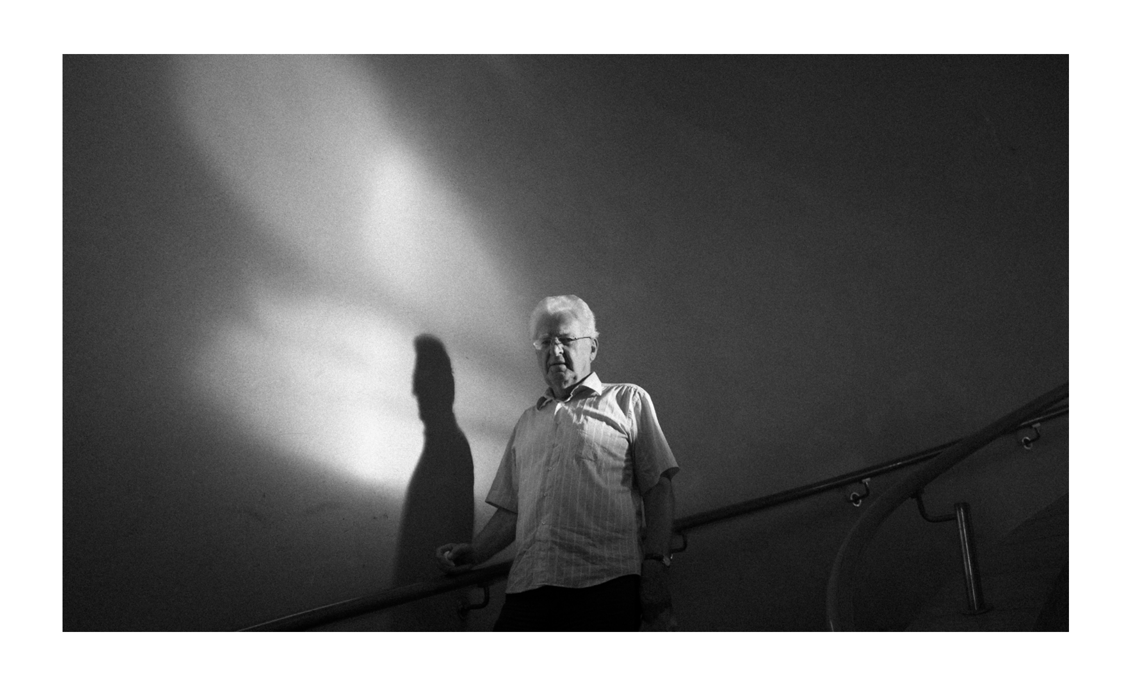
Ницше поступает как хороший феноменолог, когда спрашивает, что значит наша одержимость правдой. В искании правды он угадывает условие жизни, которое само не жизнь. Не жизнью оказывается тем самым и цель жизни. Мысль Ницше соответственно не философия жизни, а мысль simpliciter.

«Истину мы не имеем». Это правило Ницше во всяком случае надежно. Если оно получено перебором всего того, что мы имеем, после того как в списке имеющегося не обнаружилось такой вещи как истина, то какие-то сведения о ней у нас должны были быть. Тогда интересно было бы уточнить, какого рода наши сведения о ней. Или правило получено не способом перебора? Скорее всего. Тогда оно обратимо: одно из имен или главное имя того, чего мы не имеем, — истина. Неимение связано с возможностью ставить цели. Мы должны и хотим обязательно чего-то не иметь, чтобы обеспечить себя необходимым-недоступным. Это необходимое-недоступное нужно жизни как соль,

идет *против* жизни и тем раздражает ее. Жизни нужен этот упор, неодолимая вызывающая преграда. Она *ценна* для жизни.

Воля к власти, der Wille zur Macht, есть через-и-сверх-себя-воление, Über-sich-hinaus-wollen, извлечение себя из себя. Только преодолевший себя вернулся к себе, самость возвышается над сырым *я*. Так? некий стандарт немецкого подвига, со стороны человека требующий привычных доблестей, а со стороны бытия обозримой перспективы? Бытие должно быть определенным (мир ограниченным, время повторяющимся), чтобы порыв воли мог его охватить. Знаем ли мы о бытии достаточно, чтобы с уверенностью говорить, что да, воли к власти хватит для охвата всего пространства и времени? Опыт подсказывает скорее, что странность и с нею пространство никогда не кончатся, разрешатся в новую странность. Что здесь обеспечена перспектива жизни, еще не видно. Странностью и ее противостоянием редукции вызывается не столько воля к власти, сколько терпение, смирение, неизмена открытости, честная готовность на неуспех. Echtheit und *Verhaltenheit*, § 235.

Едва ли открытостью (странностью) обеспечена воля к власти. Странностью обеспечено пожалуй удивление и спрашивание, задавание вопроса *почему* (§ 236). Его не было бы смысла задавать, если бы не было ощущения основы всего. Правда — такая просвечивающая тайна, когда есть смысл думать, что всё, что видно, еще не всё, что можно видеть. То, куда прорывается, спрашивая *почему*, человек, явно не он, потому что он туда еще только хочет, но и именно он, потому что только там он осуществится. Соседство с тем, что есть собственно я и что от меня всегда охранено и скрыто, принадлежит у Хайдеггера к чертам Dasein, присутствия. Эта ситуация настолько первична, что ее можно было бы назвать *жизнью* только ища дефиницию жизни. Никакое понимание жизни, данное извне исходной странности, не будет работать.



Абдусалам Гусейнов

Я познакомился с Саламом Керимовичем Гусейновым в самом начале 90-х, когда под истошный вой всех разом включённых аварийных сигналов верхи стали спешно входить в роль низов, чтобы выдать своё неумение управлять по-старому за нежелание жить по-старому. Время, едва успев остыть в посмертной маске застоя, вышло из пазов и ушло в запой. Пробил час оборотня, который, после того как его повертели пару раз вокруг Статуи Свободы, решил, что лучше коммунистического свинства может быть только свинство демократическое. Я помню первое впечатление от Салама Керимовича: он был напряжён и взволнован, как и все мы, но в отличие от нас его взволнованность не выплескивалась наружу, а излучала спокойствие, на которое, поверх всех слов и шумов, просто хотелось опереться. Такое сильное и уверенное в себе спокойствие — даже (или как раз) там, где почва убегает из-под ног, оставляя за собой пустоту и панику. Позднее мы сдружились, и он вошёл в моё сердце, взяв меня — я знаю это — в своё. Что меня удивляло и продолжает удивлять в нём, так это редчайшая, почти неправдоподобная на фоне расхожих представлений одинаковость жизни и мысли. Он мог бы сказать о себе словами Джорджа Фокса, которые цитирует Эмерсон: “What I am in words, I am the same in life” (Каков я в моих словах, таков я и в жизни). Выбор профессии этика, то есть человека, профессионально занимающегося моралью, впечатляет в нём безошибочностью и сообразностью: он просто считывает свои мысли и воззрения со своей ежедневности, копируя себя, как философа, с себя, как человека. Странно: в беседах о морали мне порой приходилось не соглашаться с ним, но я не помню ни одного случая, когда несогласие привело бы к спору. Спорить с ним значило бы отвергать не его мысли, а его самого, что для меня исключается даже на подкорковом уровне. Потому что есть такая безусловность мысли, когда главное в ней не то, что мыслится, а тот, кто мыслит, после чего иной единомышленник при случае отталкивает сильнее, чем иной несогласный. Да и что значит несогласие в том или ином нюансе, когда речь идёт о несении вахты заведомо проигранного дела! Наверное, это и роднит нас сильнее всего: внесённость в «красную книгу» смысла и сочувствие к тем, у кого нет ни малейшего шанса попасть в неё. Я вижу, как мой друг улыбается, читая это, и мне приходит на память старый анекдот о венце и берлинце, где на реплику берлинца: «Дело серьёзно, но не безнадёжно», венец отвечает: «Дело безнадёжно, но не серьёзно».

Карен Свасьян

Евангелие от Толстого (о трактате «Закон насилия и закон любви»)*

«Закон насилия и закон любви» — духовное завещание Толстого. В этом произведении, оконченном 8 июля 1908 года, 80-летний старик, стоя у края гроба, как он сам выражается, свидетельствует правду жизни такой, какой он ее продумал своим беспощадным умом и выстрадал своей богатой возможностями и искушениями личной судьбой.

«Закон насилия и закон любви», как и всякое оригинальное произведение, трудно отнести к какому-либо жанру: это и исповедальный рассказ, и объективное исследование, и мудрое наставление, и научный труд. Оно убеждает и доказывает одновременно, имея своим предназначением и ежедневное духовно укрепляющее чтение, и серьезное, требующее высокой дисциплины ума изучение. Условно (и только условно) его можно было бы назвать трактатом, имея в виду, что так именуются сопоставимые по размеру философско-наставительные работы любимых Толстым авторов – Сенеки, Руссо, Шопенгауэра.

Ситуация с жанровой неопределенностью этого произведения очень показательна. С чем-то похожим мы сталкиваемся каждый раз, когда речь идет о текстах, задающих новые программы человеческой жизнедеятельности, претендующие на безусловную истинность. В самом деле, к какому жанру отнести, под какое более общее понятие подвести тексты Корана, Евангелий, Торы?! Каждое из этих произведений является в своем роде единственным. Место Толстого не в том ряду, где располагаются Аристотель, Декарт, Гегель, хотя его все чаще включают в учебники по истории философии и многие профессора философии препарируют его на свой академический манер, усматривая в нем то предтечу экзистенциализма, то образцовый случай русского типа философствования, то еще что-либо подобное. Он ближе к другому ряду, размерность которого задается именами Моисея, Иисуса, Мухаммеда, Лютера, хотя и в него он полностью не умещается. Толстой представляет собой синтез тех и других: с первыми его роднит то, что он не выходит за рамки выводов, которые удостоверяются опытом и логикой, со вторыми — то, что средоточием его духовных усилий является религиозный взгляд на мир. Но он в то же время отличается от них: от философов он отличается тем, что его интересует

*Публикуется по изд.: Евангелие от Толстого (о трактате «Закон насилия и закон любви») // Философия ненасилия Л.Н. Толстого: точки зрения. Екатеринбург, 2002. С. 83–105.

не познание бытия, а осознание его непознаваемого смысла; от религиозных реформаторов — тем, что он занят не разгадыванием или выдумыванием того, что Бог сказал нам, ибо этого знать невозможно, а тем только, что мы можем сказать о Боге. Толстой является религиозным реформатором эпохи доказательного знания и рационального дискурса. Если исходить из того, что религия и научная рациональность являются духовными символами (первая — Востока, вторая — Запада), то жизненная программа Толстого является их синтезом.

* * *

Величайшее открытие Толстого состояло в том, что разум в своем правильном применении подводит к закону любви как к выражению смысла человеческого существования, или, что одно и то же, что заповедь любви Христа, понятая как закон, который не знает никаких исключений, и именно тогда, когда она понята как такой закон, вполне поддается разумному, не нуждающемуся ни в каких чудесах и таинствах обоснованию. Он по-новому определил место и роль разума в человеческой жизни.

В философии, начиная с античности, превалировал взгляд, согласно которому разум является инстанцией, ответственной за истину, за правильное (адекватное) знание о мире. Соответственно его качество отождествлялось с качеством познавательного инструментария, который исследовался в логике, учении о методе. Практическое применение разума усматривалось в том, что он управляет аффектами, чувствами, желаниями, упорядочивая и ограничивая их в соответствии с правильными суждениями. Он господствует над эмоционально-аффективной сферой, представляя в человеке некую сверхчеловеческую, божественную инстанцию. Отношения разума и аффектов рассматривались как отношения высшего и низшего начал, которые характеризуются разной степенью напряженности: от безжалостного укрощения, наподобие того, как возница укрощает строптивых коней, до любящего властвования, наподобие того, как отец властвует над послушными детьми, но в любом случае разум всегда содержит в себе элемент подавления, репрессивности. При этом он считался не просто чем-то более высоким, чем чувства, но в известном смысле чужеродным им. Даже у Аристотеля, в психологии и этике которого отношения разумной и неразумной частей души допускают некое взаимопонимание, последнее достигается тогда, когда аффекты настроены на то, чтобы слушаться указаний разума.

Верховная роль разума обосновывалась тем, что он как бы представительствует в индивиде от имени природы в целом и является по отношению к его собственно человеческой природной сущности до такой степени внешним, что не участвует даже в определении целей человеческой деятельности;

последние задаются чувствами, желаниями, и задача разума состоит в том, чтобы через адекватные средства, корректируя, сдерживая, ограничивая эти цели, вписывать их в объективный мир. При этом нельзя сказать, что сам разум рассматривался в качестве средства по отношению к чувствам; это верно, и то с большими оговорками, для определенных гедонистических школ. Господствующим же оставался взгляд, придававший разуму самоценное значение. У Платона философы-мудрецы становятся правителями нехотя, в порядке долга, самим бы им хотелось оставаться погруженными в чистое созерцание. У Аристотеля рассудительный разум, имеющий дело со страстями и поступками, занимается не до конца своим делом и приводит лишь ко второй эвдемонии, первая (высшая) эвдемония достигается в теоретической (а не практической) деятельности разума. Разум связан с другими способностями души приблизительно так же, как царская особа с подданными: царь, конечно, вынужден заниматься делами подданных хотя бы в такой форме, чтобы поручить кому-то заниматься ими, но в своей собственной царской стихии он находится тогда, когда занят собой. Воплощением философско-аристократического интеллектуализма явился взгляд, согласно которому этика рассматривалась как продолжение гносеологии и ее обслуживание, что наиболее полно выразилось в этических учениях, обосновывавших идеал созерцательного блаженства.

На исходе Нового времени пришел конец представлению о разуме как высшей силе, способной упорядочить хаос страстей, а вместе с ним и конец убеждению, что правильное поведение является следствием правильного знания о мире. Общественные преобразования, которые призваны были продемонстрировать всемогущество разума и просвещения, обернулись такими катаклизмами и человеческой деградацией, перед которыми померкла разрушительная сила природных стихий. Оказалось, что ни колоссальные научно-технические достижения, ни рационализация государственного устройства, ни просвещение народа не только не улучшают жизнь людей, но напротив, она, несмотря на все это, в силу какой-то дьявольской логики становится все безумнее и бедственнее.

Философия на крах идеала Просвещения ответила отказом от традиционного взгляда, согласно которому жизнь поддается рациональному упорядочению и критерии этики следует искать в гносеологии. Шопенгауэр в основу своей философии положил иррациональную волю к жизни, Кьеркегор призвал бесстрашно идти навстречу абсурду, Ницше воспел вседозволенность как лучшее в человеке, добавив при этом, что лучшее в нем от зверя. Усилия философов в данном направлении были впоследствии поддержаны, продолжены и подкреплены связанным с именем Фрейда открытием бессознательного в человеке, которое якобы и составляет его сокровенное

личное ядро, в то время как разум выступает как репрезентирующее культуру «сверх-Я», связанное с «Я» так же, как крышка, закрывающая кипящий котел, связана с рвущимся из него вверх горячим паром. Трудно отделаться от впечатления, что мы здесь имеем дело с карикатурой на классический со времен платоновской души-колесницы образ человеческой психики, в которой разум властвует над страстями. Как сходство, так и его карикатурный характер не удивительны, ибо иррациональное понимание жизни, сколь бы противоположным классическому рационализму оно ни было, имело с ним то общее, что разум по отношению к природным влечениям выступал в качестве внешне ограничивающей инстанции. Разница заключалась в том, что в классическом варианте властные претензии разума считались оправданными и серьезными, а в постклассическом — надуманными и смешными. Как бы то ни было, иррационализм стал после Гегеля одной из новых тенденций европейской философии. Он не ограничился школами, в которых получил развитие, а оказал влияние на философию в целом. Одной из идей философского иррационализма, перешагнувших его рамки, стало как раз отрицание этической функции разума.

Толстой не пошел по пути иррационализации понятия жизни (возможно, помимо всего прочего, он не мог принять такое решение проблемы из-за логических соображений, ибо суждения философов об иррациональности бытия, по крайней мере по форме, были вполне рациональными, что свидетельствовало о том, что они не принимают идею иррационального во всем ее серьезном и обязывающем значении). Он пошел прямо в противоположном направлении. Толстой впервые поднял на уровень философского принципа простой и совершенно очевидный факт, заключающийся в том, что человеческая жизнь есть жизнь сознательная, освещенная разумом. Она является таковой не только тогда, когда мы мыслим в абстрактных понятиях и имеем дело с невидимыми предметами; она сознательная во всех своих деятельных проявлениях, в том числе и прежде всего тогда, когда мы любим, страдаем, радуемся, воспитываем детей, ругаемся с соседями и т. д. Разум — не что-то внешнее и чужеродное по отношению к человеческой жизни, он есть факт самой жизни, столь же органичный человеку, как и его эмоционально-аффективные проявления. Он не представительствует в индивиде от чьего-то имени, а представляет самого индивида в его наивысшем выражении. Разумная душа человека относится к животной душе так же, как эмоционально-аффективная душа животного — к растительной душе: представляя собой качественно новый уровень отношения к миру, она не отменяет предшествующий уровень и не конфронтирует с ним, а, напротив, включает в себя в качестве собственного условия и момента. Для понимания человеческой жизни и, самое главное, для нравствен-

ного, индивидуально ответственного образа действий существенное значение имеет не слепой зов природы, как бы его ни лелеяли естествоиспытатели и ни демонизировали философы, а сознание жизни. Разумеется, существует стихия природных инстинктов или, если угодно, иррационально-волевых импульсов, — кому, как не Толстому-человеку с его мощной витальностью было знать об этом, и кто лучше, чем Толстой-писатель в такой хотя бы, например, повести как «Дьявол» описал их невероятную власть над человеком?! Однако был еще Толстой-мыслитель, который понимал, что эти импульсы на выходе приобретают форму сознательных действий, и как бы жестко они ни детерминировали поведение, человек, реализуя их, действует все же наяву, а не во сне, и что только там, на сознательном выходе, они подлежат культивированию, ответственному регулированию и контролю.

Понятие сознания жизни означает, что жизнь всегда является осмысленной, сопряженной с определенной верой. Под верой Толстой понимал не упование на будущее или надежду на чудо, а осмысленность жизни человека, заключенную в его поступках, том образе жизни, которым он живет. Как нельзя двигаться без того, чтобы вместе с движением не было дано и направление, в котором мы движемся, точно так же нельзя мыслить, без того чтобы одновременно с мыслью не был задан и ее смысл. Этот смысл может быть более точным или менее точным, может быть вовсе ложным. Задача разума (для того человеческая жизнь и является сознательной, разумной) в том и заключается, чтобы выразить этот смысл. Не сложная техника познания, логический и методологический инструментарий нужны разуму для того, чтобы сделать это наиболее адекватно. Наоборот, сами познавательные возможности разума зависят от правильного понимания смысла жизни. Толстой замкнул деятельность разума на постижение смысла жизни. Он не только зафиксировал, что мышление с самого начала сковано аксиологическим обручем и что мы не можем мыслить, без того чтобы не отделять самим актом мысли свет от тьмы, добро от зла. Он одновременно признал, что ошибкой разума является его стремление освободиться от этой изначальной этико-аксиологической скованности во имя чистого познания, как если бы помимо истины осмысленной жизни существовала еще какая-то неведомая безличная истина, — в этой надуманной установке как раз и выразилось ложное самомнение разума, его стремление, будучи фактом человеческой жизни, стараться поставить себя над ней.

Никогда до Толстого понятия разума и нравственности не были так полно соединены между собой. Их соединительным звеном является религия, к которой неизбежно подводит разум и из которой неизбежно вытекает нравственность.

Вопрос о смысле жизни, точно поставленный, означает: какой есть в жизни более высокий смысл, который не исчезает вместе с самой жизнью, как инди-

видуальной, так и жизнью человеческого рода, поскольку он также конечен? Жизнь, получая продолжение в разумном осмыслении, перемещается в перспективу бесконечности. В противном случае было бы непонятно, для чего человек, наряду с растительной и животной душой, привязывающей его к определенному месту и времени, обладает еще и разумной душой, выводящей его далеко-далеко за рамки бренного существования, свободно воспаряющей над миром, не считаясь с границами времени и пространства; точно так же был бы непонятен и вопрос о смысле жизни, само появление которого означает, что жизнь не заключает (не находит) смысла в самой себе. Разум продолжает жизнь до ее бесконечного основания, которое само по себе для разума оказывается непостижимым. Он подводит к своей собственной границе, туда, где разум, оставаясь разумом и для того, чтобы остаться разумом, переходит в веру, — не в ту веру, которая может чудодействовать, не считаясь с опытом и законами логики, волшебством раздвигая морские воды, останавливая солнце, воскрешая мертвых и т. п., а в веру, которая саму жизнь строит с учетом того, что она не кончается вместе со смертью тела, а имеет бесконечную перспективу.

Эту перспективу задает религия. В данном случае, как и в случае с верой, нельзя обманываться словом с его привычными ассоциациями. Существует много значений слова «религия» и много определений религии, за которыми скрыты различные философско-богословские традиции и различные человеческие интересы. Толстой не разбирает эти значения и определения, чтобы выбрать из них то, что он считает истинным. Он идет по другому, с научной точки зрения — единственно верному пути, а именно, ищет в самой реальности человеческой жизни то отношение, которое является религией и которое получает более или менее искаженное отражение в различных религиозных теориях и конфессиональных проектах. Открыв это отношение, он не придумывает для его обозначения новый термин, а пользуется привычным словом «религия», несмотря на все сопряженные с ним ложные ассоциации. Это блестящий пример того, что в логике называется экспликацией понятий. Так ловец жемчуга очищает найденную на морском дне ракушку от многочисленных наслоений, чтобы добраться до скрытой за ними жемчужины. Истинная религия, считает Толстой, есть такое установленное человеком отношение с окружающей его бесконечной жизнью, которое связывает его жизнь с этой бесконечностью и руководит его поступками. Человек, поскольку он живет сознательной жизнью, устанавливает такую связь своей индивидуальной жизни с бесконечной жизнью, которая руководит его поступками, придает его индивидуальной жизни осмысленный вид. Эта связь (отношение) и есть религия. Таково, по мнению Толстого, не выдуманное, не навязанное извне,

не инспирированное идеологией, а то истинное содержание понятия религии, с которым имеет дело (не может не иметь дела) каждый думающий человек и в свете которого становится очевидной ложность его многочисленных расхожих толкований, в особенности тех, которые насаждаются церковными структурами, узурпировавшими само право толковать религию.

Что говорит, какие поступки диктует истинная религия человеку, чтобы его индивидуальное бренное существование не потеряло изначальной внутренней связанности с бесконечной жизнью? Прежде всего, необходимо понять, что эта связанность с бесконечной жизнью задается не животными инстинктами и обслуживающими их материальными благами, внешней обустроенностью жизни, а ее внутренним разумно-духовным началом, которое дано как безусловное, свободное утверждение жизни во всех ее проявлениях, как закон любви. «Сущность жизни человеческой и высший закон, долженствующий руководить ею, есть любовь»[1]. Так религия переходит в нравственность.

Нравственный закон есть закон любви, наиболее полно и последовательно сформулированный Иисусом Христом, миросозерцание которого и есть миросозерцание современного человека. Так считал Толстой. Если не обманываться словами, а иметь в виду точный и прямой смысл этого утверждения, то оно означает следующее. Любовь как высшую нравственную добродетель и соединяющую людей силу признавали все важнейшие религиозные учения до Христа. И это признают все люди, когда они говорят о морали и хотят быть моральными. Христос внес в этот вопрос два уточнения, которых не было в предшествующих учениях и которые в их обязывающем значении не вошли в повседневное моральное сознание. Он сказал, что: а) любовь есть единственный высший закон жизни; б) она не допускает никаких исключении, распространяется на всех, в том числе и на врагов — тех, кто творит по отношению к нам зло. Любовь есть единственный высший закон, так как точно обозначает характер отношения индивидуального существования к бесконечной жизни, человека к Богу и тем самым задает предел человеческому совершенствованию, доходящий до готовности отречься от животной жизни во имя жизни духовной. Формула закона любви была выражена Иисусом в ночь перед казнью, когда он, преодолевая сомнения и слабость перед тем, по всем привычным понятиям самым страшным, что может случиться с человеком, сказал, обращаясь к Богу: «Не как я, но как Ты хочешь». И этот закон не допускает исключений, ибо исключения размывают его, лишают статуса закона. Когда Толстой в своем трактате многократно и в разных вариантах говорит,

[1] *Толстой Л.Н.* Закон насилия и закон любви // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: в 90 т. Т. 37. М.: Гослитиздат, 1956. С. 166.

что только этот высший закон жизни, один для всех, соединяет людей, то его невозможно опровергнуть хотя бы в силу простой тавтологии этого утверждения: высший закон, естественно, делает людей едиными, потому что он – один, и он соединяет людей, потому что он есть закон любви, т. е. соединения людей.

* * *

Закону любви противостоит закон насилия. Насилие по определению противоположно любви: «Всякое насилие состоит в том, что одни люди под угрозой страданий или смерти заставляют делать других то, что не хотят насилуемые»[2]. Любовь опирается на разум, насилие — на силу. Любовь ставит духовное начало выше животного, насилие — животное начало выше духовного. Любовь охватывает человека с внутренней стороны, насилие — с внешней. Самое главное — любовь соединяет, насилие разделяет.

Величайшим заблуждением, первоосновой всех переживаемых человеческих бедствий Толстой считает убеждение, будто насилие может объединять людей. То соединение, которое достигается через насилие, является внешним, вынужденным (насилие потому и применяют, что иным путем не могут прийти к взаимопониманию и согласию), временным (длящимся до тех пор, пока насилуемые остаются слабыми), и оно чревато в будущем еще большим насилием (не только потому, что для преодоления одного насилия надо применить другое, которое должно быть сильнее первого, но и потому еще, что последующее насилие усиливается сознанием несправедливости предыдущего). Пытаться уничтожить насилие насилием, — говорит Толстой, — все равно, что тушить огонь огнем. Если даже допускать, что насилие может приводить к справедливости, из этого вовсе не вытекает, что оно само является справедливым. «Насилие производит только подобие справедливости, но удаляет людей от возможности жить справедливо без насилия»[3]. По замечательному сравнению Толстого, люди, желающие добиться справедливости насилием, подобны тем, кто, для того чтобы согреться, используют в качестве дров бревна, из которых сложен их дом. Открытая Иисусом Христом и принимаемая Толстым в ее прямом и буквальном значении истина гласит: «Насилие одних людей над другими не может соединять, а может только разъединять людей»[4]. Л.Н. Толстой и в этом случае тавтологичен и потому неопровержим: насилие может только разъединять людей, так как оно и есть то, что их разъединяет.

---

[2] Там же. С. 157–158.

[3] Там же. С. 156.

[4] Там же. С. 158.

Высказывалось и высказывается мнение, что толстовское противопоставление любви и насилия носит абстрактно-моралистический характер. В действительности они переплетены между собой, одно не существует без другого уже хотя бы по той причине, что без страданий и боли нет самой жизни. Здесь необходимо сделать одно уточнение: насилие связано с физическими страданиями и болью, угрожающими жизни, но оно не тождественно им, оно использует их для того, чтобы подчинить одних людей другим; насилие, как с недвусмысленной ясностью подчеркивает Толстой, есть именно это подчинение, осуществляемое под угрозой страданий и смерти. И про насилие, понятое именно таким образом, нельзя утверждать, что оно является спутником любви. Разве только в том смысле, в каком тьма является спутником света, заблуждение — спутником истины. На это можно было бы заметить: как ни связаны между собой такого рода диалектические пары, мы тем не менее различаем их и различаем с такой определенностью, что можем сказать: мы стремимся к свету и истине, а не ко тьме, не к заблуждению. Нельзя смешивать понятия как идеально-типические конструкты и реальные феномены, ибо в противном случае мы не найдем в действительности не только бескорыстной любви, истины, света, но и физических законов, и геометрических фигур, и денег, и многих-многих других вещей, относительно которых мы привыкли думать, что они реально существуют. Однако этот ход мыслей не схватывает всей сути толстовской мысли.

Любовь и отказ от насилия, как их понимает Толстой, — не идеальные конструкты, не понятия, типизирующие определенные процессы внешнего мира, а закон внутренней духовной жизни личности, который она свободно устанавливает сама себе и которому она может следовать беспрепятственно, без каких бы то ни было изъятий и ограничений. Это то, что полностью находится во власти человека как разумного существа, до такой степени полностью, что сама его разумность совпадает со способностью следовать данному закону. Толстой, можно сказать, никогда не был таким реалистом, как тогда, когда он резко противопоставлял друг другу любовь и насилие. Он знал, что это противопоставление составляет основу основ сознательной жизни и провести его для искренне думающего человека не составляет никакого труда, что никакая женщина не спутает любимого мужчину с ненавистным насильником, даже если случится, что первый причинит ей боль, а второй попытается смягчить свое насилие лаской.

* * *

Закон любви руководит поступками. Каким образом он это делает? Каковы, в частности, порождаемые им поступки? Можно было бы подумать, что речь

идет о так называемых делах милосердия (помощи больным, обездоленным, слабым), о профессиональных обязанностях, общественном долге и тому подобных вещах, которые принято рассматривать как прямое и косвенное служение людям. Однако ничего подобного в трактате Толстого мы не находим, и речь в нем определенно идет не об этом. Многие занятия из данного ряда, как например государственную службу, он прямо отвергает как несовместимые с принципом любви. Более того, Толстой вообще не говорит о том, что конкретно надо делать в соответствии с законом любви. Его речь приобретает конкретность и определенность только тогда, когда он говорит, чего не надо делать. Не надо совершать насилия, участвовать в делах насилия. Это не надо делать ни при каких обстоятельствах.

Закон любви приобретает конкретность в отрицании закона насилия. Говоря о законе любви, Толстой очень часто находит нужным добавлять – не допускающем исключения; самое простое и элементарное его проявление он видит в том, чтобы не делать другим того, чего не хочешь, чтобы было сделано тебе. Только увеличивая в себе любовь посредством уничтожения всего того, что мешает ее проявлению, человек может содействовать благу людей. Не уставая подчеркивать, что закон любви в его истинно христианском понимании не допускает никаких исключений, Толстой весь свой интеллектуальный потенциал и нормативно-проповеднический пафос направил на их анализ, чтобы показать, что ни одна из таких якобы исключительных ситуаций и форм деятельности (защита ребенка, над которым разбойник занес нож; защита отечества и т. п.) в действительности таковой не является.

Понимание закона любви как отрицания насилия — центральный пункт, основа жизнеучения Толстого. Согласно формуле любви — не как я хочу, а как Ты хочешь – положительные поступки задаются тем, кого мы подразумеваем под «Ты». Если «Ты» — это Бог, понимаемый как бесконечное основание жизни, то, согласно Толстому, мы не можем знать, чего хочет и требует от нас Бог, ибо этим понятием мы обозначаем границу нашего знания, т. е. то, знание чего находится за пределами познающего разума. Если под «Ты» понимать других людей, то служить их благу можно двояко: или в соответствии с тем, как его понимают они сами, и делать то, что хотят они, и в таком случае индивид просто следует чужой воле, лишается самостоятельности; или в соответствии с тем, в чем сам индивид видит благо других людей, но в этом случае он отказывает им в *нравственной* самостоятельности, не говоря уже о том, что вполне искренне может считать благом для других то, что таковым вовсе не является. Кроме того, этих «Ты», воле которых надо было бы следовать или о благе которых надо было бы печься, так много, что индивид не способен сделать ни того, ни другого. Парадокс формулы любви заключается

в том, что она в своей второй позитивной части («как Ты хочешь») не имеет адекватных форм выражения в конкретных и несомненных поступках и, следовательно, не может быть фактом, а только общим принципом, применение которого является делом ума и совести каждого индивида. Но остается первая — негативная — часть этой формулы: «не как Я хочу». Что означает она, насколько она поддается расшифровке в качестве закона? Под «Я» в данном контексте в противопоставлении «Ты» может пониматься только отдельное особенное существование данного индивида, и его «Я хочу» означает очевидную оппозицию тому, что хочет «Ты», т. е. в качестве предмета отрицания мы здесь имеем отношение: как Я хочу, а не как Ты. А это есть не что иное, как формула насилия: через угрозу страданий и смерти заставить другого делать то, чего он не хочет, подчинив его тем самым своей воле. Кратко это можно выразить так: «Не как Ты хочешь, а как Я хочу». Эта формула насилия, как легко заметить, является перевернутой формулой любви. Следовательно, под «не как Я хочу» в формуле любви имеется в виду не что иное, как отрицание насилия.

Через безусловный отказ от насилия, включая непротивление злу насилием, закон любви становится действенным началом поведения, говоря словами Толстого, — руководит поступками человека. Поступки в форме отказа от насилия имеют ряд особенностей, среди которых в свете того, что они воплощают закон любви именно как закон, существенными представляются следующие три: а) они легко удостоверяемы в своей однозначности, поскольку речь идет о несовершении поступков, которые человеку хотелось бы совершить, ибо его к ним толкают его желание выгоды, чувство мести, другие весьма настоятельные природные аффекты и социальные интересы; б) для их удостоверения индивиду не нужны никакие более компетентные, чем он, посредники; в) они полностью находятся во власти индивида, ибо речь идет не о желаниях индивида, которые не зависят от его сознательной воли, не об адекватности воплощения желаний в поступок, что зависит не только от его сознательной воли, а о блокировании перехода желаний в поступок, что целиком зависит от его сознательной воли.

* * *

В рассматриваемом трактате Толстой ряд ключевых понятий (таких как закон любви, насилие, религия, вера) вводит через определения. Среди них нет понятия свободы, оно в тексте употребляется часто, но в своем специфическом содержании не акцентируется. Между тем оно имеет очень важное значение для понимания одной из сквозных мыслей трактата, задающих ему сюжетную основу и драматизм, — а именно мысли о том, что плачевное состояние человечества начала XX века (каким оно, добавим от себя, осталось и в

начале XXI века) определяется разладом между современным миросозерцанием, отменяющим закон насилия, и старым (архаическим, языческим), практикующим насилие образом жизни.

Свобода, по Толстому, есть категория сознательной человеческой жизни, характеризующая ее внутреннюю (внутриличностную, разумно-волевую) заданность. Она характеризует определенное качество идей с точки зрения их вовлеченности в процесс индивидуальной жизнедеятельности, а тем самым и саму эту жизнедеятельность. Человеческие действия, рассмотренные с внешней стороны, жестко и целиком детерминированы, но рассмотренные с внутренней стороны, с точки зрения их сознательной природы, лежащих в их основе идей, могут быть свободными. Сами идеи бывают троякого рода, говоря точнее, проходят три стадии. Во-первых, они могут быть смутными, неясными, т. е. такими, в которых человек не отдает себе полного отчета и которые еще не достигли качества, когда они способны руководить поступками. В-третьих, они могут уже превратиться в привычку, будни, быт, стать автоматизмами поведения, когда они практикуются в силу традиции, общественного мнения и прочих далеких от внутренней духовной работы личности факторов. И в том и в другом случае идеи относятся к сфере необходимости, они, скорее, закабаляют человека, чем освобождают его. Но есть еще во-вторых: в эту рубрику входят идеи, которые как идеи в своей истинности ясны, прозрачны, доказаны, в том числе и прежде всего — ясны, прозрачны, доказаны в вытекающих из них требованиях к поведению, но которые тем не менее еще не руководят поступками, не перешли в нравы, повседневную практику. Только эти идеи относятся к области свободы. Это про них сказано: познайте истину, и истина освободит вас.

Для современных людей истиной, освобождающей человека, задающей внутреннее пространство для свободной деятельности, является открытый Иисусом Христом закон любви, понимаемый как отказ от насилия, непротивление злу насилием. Для Толстого свобода существует только в сопряжении с истиной смысла жизни, с истинной верой. «Вы, — говорит он, обращаясь к людям, и властвующим, и подавленным, — свободные люди, но свободные и разумные только тогда, когда вы исполняете высший закон своей жизни»[5]. Люди понимают пагубность насилия, понимают, что соединить их может только любовь. Это в глубине души понимают и те, кто практикует насилие, и потому говорят, что они это делают в виде исключения, во имя справедливости и т. п. Истину, что насилие может только разъединять людей, «все более и более сознают насилуемые, ее сознают в наше время и насилующие. У самих насилующих в наше время нет уверенности в том, что насилуя людей, они поступают хорошо

[5] Там же. С. 209.

и справедливо. Заблуждение это разрушается как для правителей, так и для борющихся с ними. Увлеченные своим положением, как те, так и другие, — хотя и стараются всякого рода убеждениями, большей частью лживыми, убедить себя, что насилие полезно и необходимо, — в глубине души уже знают, что, делая свои жестокие дела, они достигают только подобия того, чего желают, и то только временно, в сущности же, отдаляющего, а не приближающего их к цели»[6]. Понимая истину отказа от насилия, люди тем не менее в своих привычках и государственно обусловленном строе отношений между собой продолжают жить жизнью, как если бы они этой истины не знали. Отсюда — глубокие разлад и ложь, пронизывающие современные общества и разъедающие их.

В логике толстовского учения разлад между опережающим сознанием и отстающими формами реального поведения людей — дело вполне нормальное и неизбежное. Он заключен в самих основах человеческого бытия. Поскольку смысл жизни устанавливает отношение конечной индивидуальной жизни к ее непостижимому бесконечному основанию, то «объяснение смысла жизни и вытекающее из него руководство поведения никогда не бывает последним, а постоянно все более и более уясняется»[7]. Этот процесс более глубокого постижения смысла жизни или, что одно и то же, совершенствования человека, который есть процесс приближения к бесконечному, сам является бесконечным. Отсюда парадоксально глубокое утверждение Толстого: «Не жди совершения того Божьего дела, которому служишь»[8]. Важен не уровень совершенствования, которого достиг человек, ибо сколь бы высок он ни был, расстояние от него до бесконечности Бога всегда останется бесконечным, а важна быстрота, с которой он движется по этому пути (феномен блудного сына). Новое понимание смысла жизни приходит в противоречие со старым способом жизни, настоятельно требует его переустройства, что является источником духовных напряжений, кризисов, конфликтов.

Такого рода разлад, который произошел в истории христианских народов с появлением учения Христа и в особенности с его трансформацией в официально-церковную догму (или догмы, если иметь в виду множественность христианских направлений), оказался особенно глубоким и трагичным. Тому, по мнению Толстого, существовали две причины. Во-первых, расхождение между новым учением и образом жизни языческих народов, которые его приняли, оказалось слишком большим, резким, в результате чего груз нового учения стал для них непосильным. «Именно то, что эти народы вследствие того, что при-

[6] Там же. С. 158–159.

[7] Там же. С. 151.

[8] Там же. С. 185.

няли самую высокую для своего времени религию, лишились всякой религии и пали в своем религиозном и нравственном состоянии ниже людей, исповедующих гораздо более низкие или даже самые грубые религиозные учения»[9]. Во-вторых, само учение, начиная с того времени, когда оно стало официальной религией государства, было извращено церковью и к нему уже приходилось пробиваться сквозь толщу лжи. «В том, что народы христианского мира приняли в скрытом извращенном виде то учение, которое в своем настоящем значении неизбежно должно было разрушить тот строй жизни, в котором они живут и с которым не хотят расстаться, – в этом причина страданий христианских народов»[10]. В результате всего этого положение христианских народов оказалось глубоко бедственным, но оно не является безнадежным, поскольку через колоссальные страдания и часто окольными путями (одним из них, между прочим, Толстой считает социалистические идеи, которые в своей сущности родственны христианским) люди все больше начинают понимать христианское учение в его истинном содержании. «Может быть, — говорит Толстой, — что для прежнего состояния людей было нужно государственное насилие, может быть, оно нужно еще и теперь, но люди не могут не видеть, не предвидеть того состояния, при котором насилие может только мешать мирной жизни людей. А видя и предвидя это, люди не могут не стремиться к осуществлению такого порядка. Средство осуществления такого порядка есть внутреннее совершенствование и неучастие в насилии»[11].

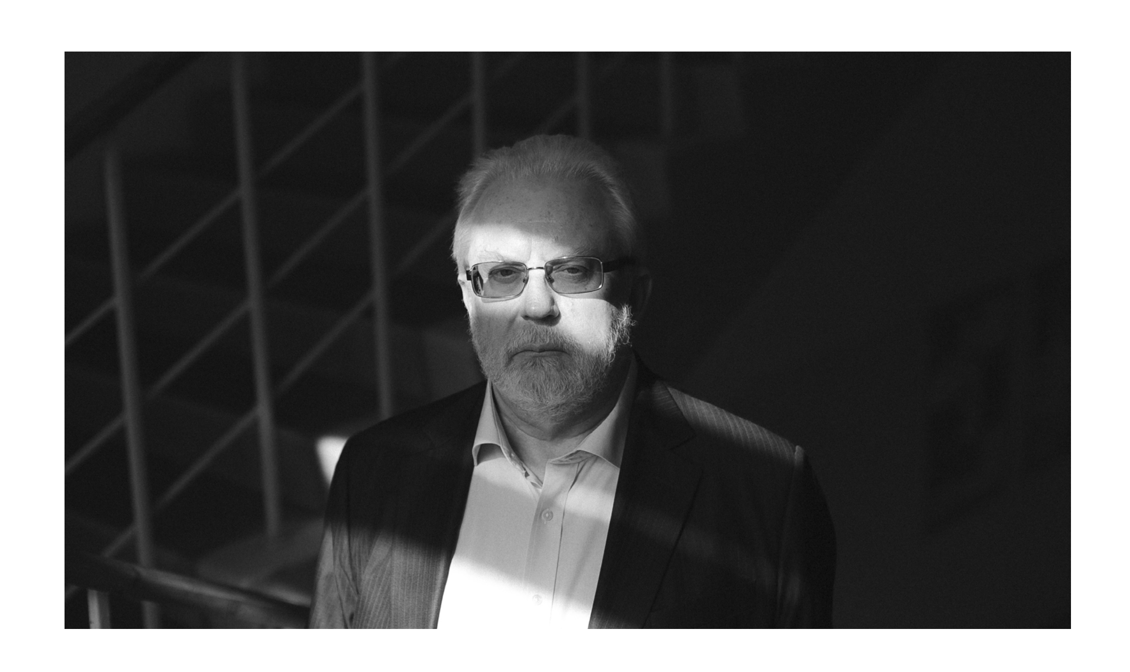
Основные понятия (смысла жизни, религии, веры, закона любви), которые составляют идейный каркас трактата Толстого, не выстроены в нарастающий ряд в привычном для теоретического исследования порядке движения от абстрактного к конкретному, им свойственна, как уже отмечалось выше, некая тавтологичность. Это происходит оттого, что они образуют некий замкнутый круг. Они с разными акцентами выражают одну и ту же мысль, пронизывающую все произведение. Мысль эта состоит в том, что люди, полагая, будто они могут выйти из раздирающих их конфликтов путем насилия, движутся в ложном направлении. Поэтому необходимо изменить само направление, взяв за основу миросозерцание, предполагающее полный отказ от насилия. Характеризуя случившийся с ним самым в 50-летнем возрасте духовный переворот, Толстой сравнил себя с человеком, который вышел из дому за чем-нибудь и, потом вспомнив, что он забыл взять что-то из дома, повернул назад. И тогда все, что у него было слева, оказалось справа, а все, что было справа, ока-

[9] Там же, с. 163.

[10] Там же.

[11] Там же. С. 199.

залось слева. Вот к такому повороту направления движения и призывает Толстой людей. В этом он видит то главное и единственное дело, без которого все остальное лишено смысла. Здесь можно провести такую аналогию. Допустим, кто-то губит свою жизнь алкоголем. И в минуту просветления спрашивает: «Что сделать, чтобы сойти с этого гибельного пути?» Мудрый человек говорит ему: «Я знаю, что надо сделать». — «Что?» — «Вам надо бросить пить». — «Но как это сделать? Я не могу, неужели нельзя ничем помочь?» — «Это можете сделать только Вы, и у Вас нет другого средства как перестать пить. Помочь? Вот я и помогаю Вам тем, что ясно и определенно говорю Вам об этом». Как ни странно звучит в этом вымышленном диалоге совет мудрого человека, который просто в другой форме повторяет обращенный к нему вопрос, он является единственно верным. Если современное человечество уподобить этому крепко подружившемуся с алкоголем человеку, то Л.Н. Толстой является тем мудрецом, который говорит, что надо сойти с гибельного пути.



Александр Доброхотов

На картине Рембрандта «Философ в раздумье» женщина поправляет огонь в очаге, а в глубине густого сумрака, но все же освещенный дневным светом из окна, около стола с разложенной на нем тяжелой книгой, сидит мужчина. Его сосредоточенность настолько глубока, что выходит из берегов его тела, заполняет собой комнату, смешивается с дневным светом и поднимается по закрученной лестнице на второй этаж.

Рембрандт написал эту картину в 1632 году — в то время, когда в Голландии жил Декарт. Знали ли художник и философ о существовании друг друга? Могли ли они случайно встретиться на улицах Лейдена или Амстердама? Посмотреть в глаза друг другу, коротко коснувшись краев своих шляп в знак вежливого, но ничего не значащего приветствия незнакомых людей, встретившись взглядами на узкой улице? Как бы ни было увлекательно гадать о том, насколько вероятна была их встреча, можно быть уверенными в том, что между ними существовала неочевидная связь, для которой личное знакомство не было обязательным.

Умение подмечать это избирательное сродство и знакомить между собой современников, которые порой не были знакомы во время их жизни — мастерство, свидетелем которого становятся все слушатели и читатели Александра Львовича Доброхотова. Порой кажется, что он, как человек, однажды понявший, что мысль о бытии и есть само бытие в самой чистой форме из всех форм, доступных нам, Александр Львович слишком щедро одаривает своим вниманием бытие в его конкретности — историю артефактов культуры. Глаз его натренирован на то, чтобы смотреть и вдаль, и перед собой, удерживать в поле своего внимания и монументальное целое, и преходящее разнообразие.

Новалис написал как-то, что философия — это желание везде чувствовать себя дома. Эту мысль можно понимать по-разному, но если допустить, что Новалис имел в виду, что философия — это стремление создавать в себе ощущение дома в ситуации максимальной заброшенности в беспорядок конкретного существования, то можно предположить также, что именно этому и учит Александр Львович. Внимание к деталям — это элемент навигации. Звезды важны не сами по себе, а как способ понять, как доплыть до дома. Научившись складывать эти маленькие огоньки в созвездия, можно понять, как именно надо натянуть парус и куда повернуть руль. Мастерство видеть эту систему и слышать перекличку ее элементов — путешествие к истокам, восхождение по лестнице явлений туда, откуда видно лучше и дальше, откуда видно не только существующее, но и само существование.

Арсений Хитров

Лев Толстой и зазеркалье революции

<...> Граф Т. всю жизнь обучался восточным боевым приемам. И на их основе создал свою школу рукопашного боя – наподобие французской борьбы, только куда более изощренную. Она основана на обращении силы и веса атакующего противника против него самого с ничтожной затратой собственного усилия. <...> Именно эта борьба и называется «непротивление злу насилием».

В. Пелевин

Отклик Льва Толстого на Первую русскую революцию высветил новые и даже неожиданные аспекты его учения, которое давно занимало важное место в русских спорах о самом главном. Сам он начал свое личное восстание против власти (любой, а не только российской) ещё в 70-е годы, и его проповедь ненасилия успела обрасти полемическими работами, массивами аргументов «за и против» и даже сектами, но революция показала, что не всё так уж прозрачно в его понимании насилия, государства и роли личности в истории. Произошло взаимное отражение двух зеркал — Толстого и Революции. И это выявило какой-то элемент, выпадавший в прежних оценках толстовской доктрины: мотив, невидимость которого приводила к упрощенному прочтению и без того нарочито простых поучений Толстого, к подозрительно легкому разоблачению очевидных противоречий и несостыковок в его писаниях.

О ранней эпохе откликов на толстовство Бердяев писал так: «Почти вся русская интеллигенция признала толстовские моральные оценки самыми высшими, до каких только может подняться человек. Эти моральные оценки считали даже слишком высокими и потому себя считали недостойными их и неспособными подняться на их высоту. Но мало кто сомневается в высоте толстовского морального сознания»[1]. Это в целом справедливо, но все же надо заметить, что сомнения в толстовских идеалах возникли довольно рано и приняли весьма резкие формы. Общеизвестны критические выступления Соловьева и Леонтьева. Причем Леонтьев кажется первым (1888) задает вопрос, который будет потом всплывать нередко: «не оттого ли он так много пишет о любви, что сам по природе вовсе не слишком добр?»[2]. Федоров (переписка 90-х): «Панегирист смерти — величайший лицемер нашего времени. <...> Какую бездну бес-

---

[1] *Бердяев Н.А.* Духи русской революции // Манифесты русского идеализма. Проблемы идеализма. Вехи. Из глубины. М.: Астрель, 2009. С. 697.

[2] Лев Толстой: Pro et Contra. СПб.: Изд-во Рус. Христиан. Гуманитар. Ин-та, 2000. С. 156.

стыдства надо иметь, чтобы, проповедуя отказ от платы податей и от воинской повинности, относить это к непротивлению злу и прикидываться таким человеком, который желает мира, а не величайшей смуты?»[3]. Розанов (1896): «Он — литератор, только литератор. Он не пророк, он не священник. И в этом вся тайна»[4]. «Любовь ищет, разглядывает; любовь часто гневается, иногда негодует; она иногда даже наказывает. Но эта «любовь», которая нам проповедуется со страниц журналов? которую несет и Толстой людям? Отчего она так мало жжет? так мало утешает даже несущих ее, — как утешает истинная любовь? Она не ласкает, не возбуждает, она — *мертва*. Отчего это? какая тут тайна? Нет *любящего* сердца: это — риторическая любовь конца XIX века, искусственный цветок, сделанный в подражание живому, который умер»[5]. Как видим, под вопросом оказывается центральная этическая интуиция Толстого — «закон любви»; на стороне проповедника любви оказываются, по мнению критиков, «смута» и «смерть». Впрочем, Розанов все же отмечает, что здесь есть «тайна». В 1901 г. публикуется «Определение святейшего синода», утверждающее, что Толстой «сознательно и намеренно отторг себя сам от всякого общения с Церковию православною», и этот акт — при всей его неоднозначности — выводит размежевание с толстовством из сферы культурной полемики в «большую» историю[6]. Но все же удивляет то, что эти резкие филиппики плохо согласуются с несомненно искренним смысловым и эмоциональным ядром проповеди Толстого со всем ее обличением насилия и утверждением «закона любви». Здесь явно присутствует некое внутреннее несогласие заявленных Толстым и обсуждаемых оппонентами принципов: ускользает какое-то важное звено в его подчеркнуто рациональных рассуждениях о ненасилии. Работы, написанные во время и сразу после революции позволяют прояснить толстовский дискурс любви и увидеть это отсутствующее звено.

Летом 1904, за несколько месяцев до того, как Первая русская революция стала общим отчётливым предчувствием, Толстой пишет предисловие к статье В.Г. Черткова «О революции. Насильственная революция или христианское освобождение?». Исходным ее тезисом является утверждение о том, что нет ни малейшей вероятности «разрушить этот насильствен-

---

[3] Там же. С. 195.

[4] Там же. С. 265.

[5] Там же. С. 272.

[6] Об истории появления «Определения...» и его сложных контекстах см.: *Ореханов Г.Л.* Русская Православная Церковь и Л.Н. Толстой: конфликт глазами современников. М.: Православ. Свято-Тихонов. гуманитар. ун-т, 2010.

ный строй»[7]. Толстой признает «молодечество и самоотвержение» террористов, отмечает, что «в революционной деятельности есть доля задора, борьбы, прелести риска своей свободой, жизнью», привлекающая молодежь, но решительно сожалеет, «что лучшие, высоко-нравственные, самоотверженные, добрые люди <...> увлеченные задором борьбы, доведены не только до траты своих лучших сил на достижение недостижимого, но и до допущения противного всей их природе преступления, — убийства, до содействия ему, участия в нем»[8]. Дело в том, утверждает Толстой, что революционеры неверно понимают свободу. Под свободой они понимают то же, что правительства: огражденное законом (который утверждается насилием) право каждого делать то, что не нарушает свободу других. С его же точки зрения — свобода есть отсутствие стеснения; свободен человек только тогда, когда никто не воспрещает ему поступки под угрозой насилия. И потому в обществе, в котором определены права людей, в котором «требуются и запрещаются под страхом наказания известные поступки, люди не могут быть свободными. Истинно свободны могут быть люди только тогда, когда они все одинаково убеждены в бесполезности, незаконности насилия, и подчиняются установленным правилам, не вследствие насилия или угрозы его, а вследствие разумного убеждения»[9]. Толстой не считает принцип «разумного убеждения» благодушным пожеланием. Принцип этот становится грозным оружием, если основан на внутреннем преображении: «у всякого человека есть всегда доступное ему и могущественнейшее средство: уяснение этого сознания в самом себе, то есть в той части мира, которая одна подчиняется его мыслям; и, вследствие такого сознания, устранение себя от всякого участия в насилии и ведение такой жизни, при которой насилие становится ненужным»[10]. Фактически это приводит к неподчинению государству, что — как особо подчеркивается — эффективнее насилия и требует большей отваги и самопожертвования, чем у революционеров. «Один отказ от пода-

---

[7] *Толстой Л.Н.* Предисловие к статье В.Г. Черткова «О революции» // *Толстой Л.Н.* Полн. собр. соч.: в 90 т. Т. 36. М.: Гослитиздат, 1936. С. 149.

[8] Там же. С. 150–151. В первой редакции текст выглядит существенно более жестким: «Я думаю, что в наше время революционная деятельность очень похожа на такой спорт; она также увлекательна и также бесполезна. <...> Я не говорю о побудительных причинах революционной деятельности. Причины эти самые разнообразные: от самого искреннего юношеского желания самопожертвования для служения людям до мелочного самолюбия и раздражения, заставляющих избирать революционную деятельность только потому, что она дает возможность без особенного труда сверху вниз смотреть на огромное большинство людей» (С. 393).

[9] Там же. С. 151–152.

[10] Там же. С. 152–153.

тей или воинской повинности <...> один такой твердый и явный отказ подтачивает те основы, на которых держатся существующие правительства, в тысячу раз сильнее и вернее, чем самые продолжительные стачки, чем миллионы распространенных социалистических брошюр, чем самые успешно организованные бунты или политические убийства»[11]. С этой позиции Толстой не сходит и в дальнейшем, несмотря ни на какие исторические повороты в революционном движении России. Тут возникает наивный, но неизбежный вопрос. Именно всероссийская стачка через несколько месяцев практически без насилия привела к революции, уничтожила строй, разрушить который якобы не было «ни малейшей вероятности», и дала стране невиданные свободы. Отчего же Толстой категорично осуждает этот путь? Как видно из его работ, именно потому, что дана была правовая свобода, которой требовалась защита государства.

В мае 1908-го Толстой получает письмо, в котором индус Таракуатта Дас просит его высказаться в поддержку угнетенных народов Индии (при этом учение о непротивлении он не принимает). Яснополянский пророк раздражен. «Они добиваются права участвовать в правительстве, то есть закрепить то насилие, которые над ними совершается», «Нехорошо. Хотят конституцию, хотят участвовать в правительстве и только»[12]. Толстой пишет «Письмо к индусу», в котором говорит, что если отбросить «балласт» и «чепуху» (науку и религию), то «простой, ясный, доступный всем и разрешающий все вопросы и недоумения закон любви, который так свойственен человечеству, станет сам с собой ясным и обязательным»[13]. Выражения «сам с собой» и «обязательным» нуждаются в отдельном комментарии, но в целом эта переписка хорошо показывает главный объект ненависти Толстого – и это не насилие, а государство. С другой стороны, никак нельзя сказать, что толстовский путь – непрактичная утопия. В статье «О значении русской революции» (ноябрь 1906) Толстой пишет: «Если бы двести миллионов индусов не повиновались бы власти, требующей от них участия в насилиях, всегда связанных с убийством: не шли бы в солдаты, не давали бы податей на дела насилия, не льстились бы на предоставленные им насильниками отобранные от них же выгоды, не повиновались бы вводимым среди них английским законам, то не только пятьдесят тысяч англичан, но и все англичане вместе не могли бы поработить Индию, если бы индусов было не 200 миллионов, а одна тыся-

---

[11] Там же. С. 153–154.

[12] *Толстой Л.Н.* «Письмо к индусу». История писания... // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: в 90 т. Т. 37. М.: Гослитиздат, 1956. С. 445.

[13] Там же. С. 271.

ча»[14]. В 1906 это могло показаться фантазией, но в 1910 Ганди публикует «Письмо к индусу», вступает в переписку с автором и вооружается его методом, последствия чего хорошо известны. Гораздо сложнее оказался русский сюжет, и сказать, какое зеркало оказалось кривым — России или ее великого писателя (или оба) — не так просто и сегодня.

Возможно, решить загадку «непоследовательности» Толстого помог бы его «позитивный идеал», который противопоставляется революционному. Но и здесь мы сталкиваемся с проблемой. Толстой не одобряет попыток представить конкретный образ общества, живущего по «закону любви». В то же время такие образы у него встречаются. В работе «О значении русской революции» мы находим картину, близкую славянофильскому социализму. Выдвигаются три условия, при которых русский народ (а именно – «русские земледельческие люди») избавится от всех бедствий, тем паче, что он находится «в исключительно выгодных как исторических, так и экономических и религиозных условиях»[15]. *Первое*: Русскому народу не надо идти по ложному пути западных народов, который заключается в ограничении властного произвола через участие во власти. Уже выяснилось, что вовлечение во власть отвлекает от земледелия и приводит к перепроизводству фабричным трудом предметов ненужных и вредных, и принуждает «большинство западных народов основать свою жизнь на обмане и порабощении других народов»[16]. *Второе*: Русский народ живет еще в большинстве своем земледельческой жизнью; большинство русских людей, оторвавшихся от земледельческой жизни, всегда готовы вернуться к ней при первой возможности. «...в действительности род человеческий состоит только из земледельцев. Все же остальные люди: министры, слесаря, профессора, плотники, художники, портные, ученые, лекаря, генералы, солдаты — суть только или слуги или паразиты земледельцев». Поскольку земледелие – это «самое нравственное, здоровое, радостное и нужное занятие», «высшее из всех занятий людских и одно дает людям истинную независимость», к нему легко вернуться посредством простого прекращения повиновения какому бы то ни было правительству»[17]. Толстой не уточняет, что делать с «паразитами», среди которых не только профессора, но также слесаря и плотники, однако «закон любви» видимо не предполагает их уничтожения. (Во всяком случае им иногда допускается артель как форма труда.) Позже в статье «Не убий никого» Толстой не

---

[14] *Толстой Л.Н.* О значении русской революции // *Толстой Л.Н.* Полн. собр. соч.: в 90 т. Т. 36. М.: Гослитиздат, 1956. С. 339.

[15] Там же. С. 334.

[16] Там же. С. 335.

[17] Там же.

без оснований замечает, «что если бы теперь в России дать всем людям возможность убивать всех тех, кого они считают для себя вредными, то почти все русские люди поубивали бы друг друга: революционеры всех правителей и капиталистов, правители и капиталисты — всех революционеров, крестьяне — всех землевладельцев, землевладельцы — всех крестьян и т. д.»[18]. Поэтому речь, видимо, идет о естественном отмирании «паразитов». *Третье* условие: Религиозность, которая составляет исключительную черту характера русского народа. «Народ всегда предпочитал покорность власти участию в ней, всегда считал и считает грехом, а никак не желательным положение властвующих. В этом христианском отношении русского народа к жизни вообще и в особенности к власти и заключается то третье и самое важное условие, по которому русскому народу в его теперешнем положении проще и естественнее всего сделать то, чтобы, продолжая жить своей обычной земледельческой, христианской жизнью, не принимать никакого участия ни в старой власти, ни в борьбе между старой и новой»[19]. Толстой категорически против футурологии: «Мало того, что людям не дано знать, в какую форму сложится в будущем жизнь общества: людям бывает нехорошо оттого, что они думают, что могут знать это. Нехорошо потому, что ничто так не препятствует правильному течению жизни людей, как именно это мнимое знание о том, какова должна быть будущая жизнь людей»[20]. Но все же обойтись без пасторали он не смог. «Почему, вместо того чтобы представлять себе людей неудержимо отдающимися похоти и размножающимися, как кролики, и для поддержания своих размножающихся поколений устраивающими себе в городах заводы с приготовлением химической пищи и живущими среди них без растений и животных, — почему не представить себе людей целомудренных, борющихся со своими похотями, живущих в любовном общении с соседями среди плодородных полей, садов, лесов, с прирученными сытыми друзьями-животными, только с той против теперешнего их состояния разницей, что они не признают землю ничьей отдельной собственностью, ни самих себя принадлежащими какому-либо государству, не платят никому ни податей, ни налогов и не готовятся к войне и ни с кем не воюют, а, напротив, всё больше и больше мирно общаются народы с народами?»[21]. От других аграрных утопий эту идиллию отличает полное отсутствие властных институтов. Славянофилы предполагали патерналистскую власть монарха, Герцен — передовую общественность, но Толстой выдвигает экстремальную версию полного безвластия,

[18] *Толстой Л.Н.* Не убий никого // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: в 90 т. Т. 37. М.: Гослитиздат, 1956. С. 41.

[19] *Толстой Л.Н.* О значении русской революции. С. 337–338.

[20] Там же. С. 352–353.

[21] Там же. С. 359.

которую, собственно, трудно назвать и анархизмом. Конечно, Толстой понимает, что кроме соседей и «сытых друзей-животных» люди могут столкнуться с другими субъектностями. Но ведь и капитуляция перед злом также не одобряется яснополянским пророком. Нельзя ли увидеть потенциал защиты в чем-то кроме принципа «непротивления»?

В статье «Закон насилия и закон любви» (закончена в августе 1908) Толстой дает нам некоторые подсказки. Если обратить внимание не на лексику и риторику, а на логику работы, то мы заметим, что главное ее понятие не «непротивление», а «неучастие». Именно неучастие в делах государства может победить левиафана: причем не в исторической перспективе, а сразу и навсегда. Для понимания мысли Толстого весьма важен темпоральный характер этого акта неучастия. «Непротивленческие» статьи Толстого переполнены указаниями на моментальный характер морального прозрения и его следствий: «стоит только», «тотчас», «сразу»... Осознание «закона любви» — этого своеобразного толстовского *когито* — непосредственно приводит к выпадению из плотной системы лжи и насилия. Зло тает «как снег на летнем солнце»[22]; тотчас уничтожаются «*сами собой*» подати, и солдатство, и «все притеснения чиновников, и земельная собственность, и происходящие от нее бедствия рабочего народа», «*стоит только* русским земледельческим людям перестать повиноваться какому бы то ни было насильническому правительству и перестать участвовать в нем»[23]; «*само собой* прекратится» губительное для нравственности состояние людей и достигнется освобождение от зла»[24]. «Не революции, хитрые, мудрые, социалистические, коммунистические устройства союзов, арбитрации и т. п. спасут человечество, а только такое духовное сознание, когда оно сделается общим. Ведь, стоит только человеку очнуться от гипноза, скрывающего от него его истинное человеческое призвание, чтобы не то что отказаться от тех требований, которые предъявляет ему государство, а прийти в страшное удивление и негодование, что к нему могут обращаться с такими требованиями. "И пробуждение это может совершиться каждую минуту", — так писал я 15 лет тому назад. — Пробуждение это совершается, — смело пишу я теперь»[25]. Внезапно очнуться от гипноза, пробудиться — вот что такое для Толстого истинная революция. Насилие в этом случае – лишь крайняя форма заблуждения, но само по себе оно не так уж принципиально. «Может быть, что для прежнего состояния людей было нужно государственное насилие, может

---

[22] *Толстой Л.Н.* Предисловие к статье В.Г. Черткова «О революции». С. 155.

[23] *Толстой Л.Н.* О значении русской революции. С. 334.

[24] *Толстой Л.Н.* Закон насилия и закон любви. С. 198.

[25] Там же. С. 199.

быть, оно нужно еще и теперь, но <...>»[26]. То, что говорится после «но» вполне предсказуемо, а вот то, что походя насилие признается автором исторической необходимостью, довольно любопытно.

Есть смысл привести in extenso воспоминания В.Г. Короленко о беседе с Толстым в мае 1902 года в Крыму, которые интересны и неожиданным содержанием, и своими психологическими деталями, и несомненной безупречностью автора как свидетеля. Короленко в разговоре осуждает террор.

«Толстой лежал в постели с закрытыми глазами. Тут его глаза раскрылись, и он сказал:

— Да, это правда... Я вот тоже понимаю, что как будто и есть за что осудить террористов... Ну, вы мои взгляды знаете... И все-таки...

Он опять закрыл глаза и несколько времени лежал задумавшись. Потом глаза опять раскрылись, взгляд сверкнул острым огоньком из-под нависших бровей, и он сказал:

— И все-таки не могу не сказать: это целесообразно.

Я был к этому отчасти подготовлен. В письме, которое Толстой послал Николаю II, уже заметна была перемена настроения: советы, которые он дает Николаю II, проникнуты уже не отвлеченным христианским анархизмом, а известной государственностью и необходимостью уступок движению. Но все-таки я удивился этому полуодобрению террористических убийств, казалось бы, чуждых Толстому. Когда же я перешел к рассказам о «грабижке», то Толстой сказал уже с видимым полным одобрением:

— И молодцы!..

Я спросил:

— С какой точки зрения вы считаете это правильным, Лев Николаевич?

— Мужик берется прямо за то, что для него всего важнее. А вы разве думаете иначе?

Я думал иначе и попытался изложить свою точку зрения».

Далее Короленко излагает свою весьма резонную точку зрения.

«Он слушал внимательно. Когда я кончил, он еще некоторое время лежал с закрытыми глазами. Потом глаза опять раскрылись. Он вдумчиво посмотрел на меня и сказал:

— Вы, пожалуй, правы.

На этом мы в тот раз и расстались. Впоследствии, когда революционная волна 1905 года упала, Толстой опять вернулся к христианскому анархизму и непротивлению»[27].

Удивляет здесь не только «целесообразно» и «молодцы». В конце концов, эмоциональная симпатия Толстого к террористам очевидна на всех этапах его

---

[26] Там же.

[27] *Короленко В.Г.* Собр. соч.: в 5 т. Т. 3. Л.: Худож. лит., 1990. С. 401.

творческой эволюции, а благомыслие собеседника могло побудить задиристого Льва Николаевича немного подразнить Короленко. Но удивительна также его готовность увидеть насилие как одну из естественных граней жизни, которая слишком факультативна, чтобы всерьез провозгласить ей табу.

Вообще Толстой, взыскуя пробуждения и выхода из истории, не отрицает социально-исторической эволюции, но «постепеновцем» его назвать никак нельзя. В предисловии к статье Черткова «О революции» Толстой соглашается: «Правда, что нет такого общества, в котором не признавалась бы необходимость насилия. Но есть различные степени признания этой необходимости насилия. Вся история человечества есть все большая и большая замена насилия разумным убеждением. Чем яснее сознается в обществе неразумность насилия, тем более приближается общество к истинной свободе»[28].

Но все же зло исчезает внезапно «как снег на летнем солнце». И когда в самой статье Черткова мы читаем трезвые рассуждения о том, что «никогда не бывает, чтобы все сразу»[29], мы чувствуем, что активная (как известно) правка учителя вряд ли коснулась именно этого пассажа своего ученика. Весьма характерно следующее рассуждение Толстого: «Государственная форма есть временная, но никак не постоянная форма жизни человечества. Как жизнь одного человека не неподвижна, а постоянно изменяется, подвигается, совершенствуется, так не переставая изменяется, подвигается, совершенствуется жизнь и всего человечества. <...> И как изменения эти для отдельного человека совершаются так постепенно, что никогда нельзя указать тот час, день, месяц, когда ребенок перестал быть ребенком, а стал юношей, <...> так точно мы и не можем никогда указать на те годы, когда человечество или известная часть его пережила один религиозный возраст и вступило в другой, следующий; но так же, как мы знаем про бывшего ребенка, что он стал юношей, мы знаем и про человечество или часть его, что оно пережило один и вступило в другой, высший, религиозный возраст, когда переход этот уже совершился. Такой переход от одного возраста человечества к другому совершился в наше время в жизни народов христианского мира»[30]. Эволюция, история, сомнительный прогресс — все это для Толстого лишь подготовка куколки к превращению в бабочку; когда приходит «кайрос», революционный момент преображения, значение имеет лишь акт морального сознания, который происходит «вдруг». Возникает еретический с точки зрения толстовства вопрос, о чем вообще идет речь: об истории, о

---

[28] *Толстой Л.Н.* Предисловие к статье В.Г. Черткова «О революции». С. 152.

[29] *Чертков В.Г.* О революции. Насильственная революция или христианское освобождение? Christchurch, Hants, England: Изд. «Свободного слова». № 89. 1904. С. 36–37.

[30] *Толстой Л.Н.* Закон насилия и закон любви. С. 200.

морали? «Закон насилия...» завершается довольно неожиданными мотто, которые позволяют нам предположить, что речь идет о спасении — и вряд ли о спасении от социального зла: «<...> люди не могут не чувствовать, что признание положения о непротивлении злу насилием под корень разрушает всю установившуюся их жизнь и требует от них чего-то нового, неизвестного и кажущегося им страшным»[31]; «<...> всякое любовное отвечание на зло есть приобретение блага, и такого блага, которое, уничтожая личность и потому давая высшее благо, уничтожает вместе с тем и всякое страдание и, главное, вызывающее сопротивление пугало — страх смерти»[32]. Страшное коренное разрушение, уничтожение личности, победа над смертью — о чем это?

Попробуем найти предварительный ответ у самого Толстого. «Крейцерова соната» (1890) — повесть, посвященная борьбе с «половой страстью», которая для Толстого стоит в одном ряду с такими высшими формами зла, как насилие, — содержит ответ на вопрос, часто задававшийся великому проповеднику непротивления: как совместить его радикальные требования с реальной жизнью. Позднышеву Толстой позволяет сказать то, что не говорит от своего имени, но с кем солидарен автор, понять не трудно. «Если нет цели никакой, если жизнь для жизни нам дана, незачем жить. <...> Ну, а если есть цель жизни, то ясно, что жизнь должна прекратиться, когда достигнется цель. <...> Род человеческий прекратится? Да неужели кто-нибудь, как бы он ни смотрел на мир, может сомневаться в этом? Ведь это так же несомненно, как смерть. Ведь по всем учениям церковным придет конец мира, и по всем учениям научным неизбежно то же самое. Так что же странного, что по учению нравственному выходит то же самое?»[33]. В «Послесловии» к повести Толстой полностью нейтрализует идею своего героя рассуждением о бесконечном стремлении к недостижимому идеалу[34]. (Сходным образом он, как мы видели, нейтрализует в морально-публицистических статьях идею внезапного пробуждения вялыми пассажами о постепенном ходе истории.) Однако, концепт идеала только бессильно маскирует суть дела и не может скрыть от нас темную энергию откровений героя[35]. Стоит только перевести теорию Позднышева из лите-

---

[31] Там же. С. 219.

[32] Там же. С. 221.

[33] *Толстой Л.Н.* Крейцерова соната. Предисловие к «Крейцеровой сонате» // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: в 90 т. Т. 27. М.: Гослитиздат, 1936. С. 29–31.

[34] См.: там же. С. 84–85.

[35] Одним гениальным штрихом Толстой показывает больше, чем обиняками «Послесловия». Перед словами о конце мира Позднышев говорит: «Мне неприятен этот свет, можно закрыть? — сказал он,

ратурного модуса в философский, как «пазл» толстовского учения начнет складываться. Его учение — это в первую очередь эсхатология. И только затем — этика и религия. Толстой понимает, что уйти от смерти можно только сломав всю систему, в которой смерть неизбежна. То есть — для этого надо выйти из жизни природной. Но чтобы это не было самоубийством, нужно сохранить в себе то, что не могут отнять ни смерть, ни жизнь. Для Толстого это — любовь, средоточие жизни духовной. Сама эта интуиция — константа в творчестве Толстого, и поворот 70-х — только новая версия этой вечной для него темы. По сути новым можно считать именно нарастание эсхатологической темы, готовность к радикальному, «максималистскому» выходу из систем власти, цивилизации, культуры и даже жизни. Ведь стремление к «роевому», безличному, докультурному при всех буколических декорациях ведет не в действительный крестьянский мир с его реальными интересами и совсем не простой культурой, а в глубины небытия, где нет ни смерти, ни жизни.

Новое прочтение Толстого было инициировано 1905 и 1917 годами. Революционная эсхатология высветила толстовскую. Но с этим возник и соблазн упрощения. Розанову, например, Толстой теперь представляется примером исторической слепоты. Вот как он сравнивает Толстого и Достоевского: Толстой — «скучный, томительный сектант, с худеньким кругозором, ничего решительно из предстоявших и вот разразившихся в 1914–1918 годах событий не предвидевший»; Достоевский — «апокалиптик с страшным, с пугающим горизонтом зрения, который все эти события, и с внешней их стороны, и с внутренней, предсказал или точнее воспредчувствовал с поразительной ясностью, тревогою, страхом, но — и с надеждами»[36]. (Однако, в свете сказанного выше надо признать, что Толстой на свой лад не менее апокалиптичен, а «кругозор» его охватывает не только историю, но, пожалуй, и природу.) Другая «одномерная» версия — Толстой как отец революционного нигилизма. Показателен в этом отношении раздел «Л. Толстой в русской революции» в статье Бердяева «Духи русской революции», которую он написал для сборника «Из глубины», ставшего первой (и в известном смысле последней) попыткой осознания катастрофы. Бердяев выбирает трех великих писателей, раскрывших «движущие пружины» революции: Гоголя, Достоевского и Толстого. Но у Толстого его интересуют не образы, как в первых двух случаях, а только идеи. Изображая русскую революцию как «торжество тол-

указывая на фонарь. Я сказал, что мне все равно, и тогда он поспешно, как все, что он делал, встал на сиденье и задернул шерстяной занавеской фонарь» (Там же, с. 29).

[36] *Розанов В.В.* Собр. соч. Т. 12: Апокалипсис нашего времени. М.: Республика, 2000. С. 158.

стовства», Бердяев выделяет пять разрушенных Толстым идеалов: личность, история, государство, культура, святость. В толстовском отрицании личной нравственной ответственности, считает Бердяев, произошла роковая встреча русского морализма с русским нигилизмом. Толстой обожествляет природный коллективизм, уравнивая всех в безличной божественности. «Только полное уничтожение всякого личного и разнокачественного бытия в безликой и бескачественной всеобщности представляется Толстому выполнением закона Хозяина жизни»[37]. Во имя счастливой животной жизни Толстым отвергается личность и сверхличная ценность. Но, возражает Бердяев, личность потому только и существует, что в ней есть сверхличное содержание, что она принадлежит к иерархическому миру. «Толстой мешал нарождению и развитию в России нравственно ответственной личности, мешал подбору личных качеств, и потому он был злым гением России, соблазнителем ее»[38]. Далее — Толстой отвергает историческую преемственность, вырывает человека из мирового и исторического целого, превращая в атом и повергая в безличный коллектив. Бердяев протестует: исторический мир — иерархичен, состоит из ступеней, сложен и многообразен, в нем – различия, дистанции, разнокачественность и дифференцированность. Толстовская мораль «убила в русской породе инстинкт силы и славы, но оставила инстинкт эгоизма, зависти и злобы. Эта мораль бессильна преобразить человеческую природу, но может ослабить человеческую природу, обесцветить ее, подорвать творческие инстинкты»[39]. Толстой также оказался крайним анархистом, выразителем антигосударственных, анархических инстинктов русского народа. «Он дал этим инстинктам морально-религиозную санкцию. И он один из виновников разрушения русского государства»[40]. Толстой враждебен всякой культуре. Возникновение культуры, как и государства, он понимает как отпадение от естественного божественного порядка и начало зла. По Бердяеву, Толстой потому и не нуждался в религии искупления и не понимал ее, что ему было чуждо чувство первородного греха, радикального зла человеческой природы. Поэтому он — как и русская революция — был враждебен культуре, хотел утопить культуру в «естественной народной тьме». «Все острие толстовской критики всегда было направлено против культурного строя. Эти толстовские оценки также победили в русской революции, которая возно-

---

[37] *Бердяев Н.А.* Духи русской революции // Манифесты русского идеализма. Проблемы идеализма. Вехи. Из глубины. М.: Астрель, 2009. С. 696.

[38] Там же. С. 697.

[39] Там же. С. 699.

[40] Там же. С. 699.

сит на высоту представителей физического труда и низвергает представителей труда духовного»[41]. Говоря о культуре, Бердяев не может пройти мимо темы руссоизма Толстого: «Поистине Толстой имеет не меньшее значение для русской революции, чем Руссо имел для революции французской. Правда, насилия и кровопролития ужаснули бы Толстого, он представлял себе осуществление своих идей иными путями. Но ведь и Руссо ужаснули бы деяния Робеспьера и революционный террор. Но Руссо так же несет ответственность за революцию французскую, как Толстой за революцию русскую. Я даже думаю, что учение Толстого было более разрушительным, чем учение Руссо. Это Толстой сделал нравственно невозможным существование Великой России. Он много сделал для разрушения России. Но в этом самоубийственном деле он был русским, в нем сказались роковые и несчастные русские черты. Толстой был одним из русских соблазнов»[42]. Наконец, Толстой разрушил идеал святости, заменив его своим ложным идеалом, принявшим «обличье высочайшего добра». «Сокрушить внутренне русскую силу только и могло это соблазнительное и ложное добро, лжедобро, эта идея безблагодатной святости, лжесвятости. <...> Толстой, требует немедленного и полного осуществления абсолютного, абсолютного добра в этой земной жизни, подчиненной законам грешной Природы, и не допускает относительного, истребляет все относительное. <...> В такое отрицательное абсолютное, пустое и нигилистическое, и хочет повергнуть русская революция всю Россию и всех русских людей. Идеал безблагодатного совершенства ведет к нигилизму. Отрицание прав относительного, т. е. всего многообразия жизни, всех ступеней истории, в конце концов отделяет от источников жизни абсолютной, от абсолютного духа»[43]. Все пять рубрик бердяевской критики имеют под собой достаточные основания, но в то же время сводный идейный портрет Толстого, мягко говоря, однобок. Демонизируя Толстого, наделяя его нечеловеческим влиянием на русскую историю, Бердяев изымает из его учения элемент, который принципиально важен: «неучастие» и «непротивление» это лишь негативные формы позитивного содержания — «любви». Неотчуждаемая смертью любовь — это сердцевина мировоззрения Толстого, и как ни далека толстовская доктрина от христианства, его «закон любви» все же родственен европейской (шире — средиземноморской) интуиции amor dei, что не позволяет однозначно отнести Толстого к апостолам разрушения.

---

[41] Там же. С. 700.

[42] Там же. С. 700.

[43] Там же. С. 700–701.

Пафос Бердяева вполне понятен: сборник «Из глубины» мыслился как осознание корней русской трагедии. В отличие от «Вех», покаянные мотивы в нем уступают место инвективам; вопрос «что делать?» вытесняется вопросом «кто виноват?» (поскольку делать уже нечего). Но в дальнейшем в теме «Толстой и революция» нарастает тенденция к многомерному анализу толстовского наследия. Сюжет «Толстой как предтеча большевизма» остается и углубляется[44], однако интерес вновь сдвигается к метафизическому вопросу — с чем и за что боролся Толстой? Сравнивая, например, речь Маклакова 1921 г. «Толстой и большевизм»[45] и его же речь 1928 г. «Толстой как мировое явление»[46], или статью Франка «Толстой и большевизм» (1928)[47] и его же статью «Лев Толстой как мыслитель и художник» (1933)[48], мы замечаем, что акцентирование бунтарского сходства и религиозного различия толстовства и большевизма перестает волновать авторов и в центре оказывается проблема страха смерти (Маклаков) или соотношения закона и благодати (Франк), которые лежали в основе эсхатологического неприятия мира Толстым. Еще решительнее анализ Флоровского в статье «У истоков» (1936): «Толстой был по-своему апокалиптик, он всегда ведь в будущем и в должном, в долженствованиях, возможностях и надеждах. И «апокалипсис», как обычно, смывает «историю». <...> В том вся динамика творчества Толстого, что все данное, что вся история и вся современность есть для него единая великая ложь, обман и самообман человечества. <...> Потому и приходится все время отрицать, выступать, исходить из истории...»[49].

Итак, отношение к революции можно считать пробным камнем для выявления скрытых мотивов учения Толстого. За внешней обманчивой пацификой кроется воинственный революционный потенциал. Об этом хорошо сказал в

---

44 Вот как резюмирует эту тему наш современник: «Думаю, Толстой ужаснулся бы, узнав, как отозвалось в судьбе России его слово. И тем не менее именно Толстой дал моральную санкцию действиям большевиков. Ниспровергнув в своих сочинениях государство, церковь (да и христианство вообще), армию, европейскую цивилизацию и искусство высших классов, граф Лев Толстой показал русским большевикам-нигилистам, что, оказывается, так говорить и действовать можно, и его авторитет оказался на стороне самых разрушительных веяний русской истории. "Клячу истории", следуя идеям графа, большевики загнали, выкинув Россию из европейского исторического процесса» (*Кантор В.К.* Крушение кумиров, или Одоление соблазнов (становление философского пространства в России). М.: РОССПЭН, 2011. С. 97–98).

45 *Маклаков В.А.* Толстой и большевизм. Речь. Париж: Русская земля, 1921.

46 Лев Толстой: Pro et Contra. С. 684–702.

47 *Франк С.Л.* Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996.

48 Там же.

49 Там же. С. 680–681.

своей книге «Великие моралисты» А.А. Гусейнов: «В формуле "непротивление злу насилием" неверно делать ударение на слове "непротивление". Мы поймем мысль Толстого лучше, если сделаем акцент на слове "насилием". Противиться злу можно и нужно, только не насилием, а другими — ненасильственными — методами. Более того, мы только тогда по-настоящему и противимся насилию, когда мы отказываемся отвечать тем же. <...> Толстой называл свой метод революционным. Он даже более революционен, чем обычные революции. Обычные революции производят переворот во внешнем положении людей, в том, что касается власти и собственности. Толстовская революция нацелена на коренное изменение духовных основ жизни, превращение врагов в друзей»[50]. Можно полемизировать с тем, насколько «превращение врагов в друзей» входило в цели Толстого, но выделенные А.А. Гусейновым два элемента — 1) асимметричная борьба с насилием через ненасилие и 2) революционное преображение внутреннего мира — во всяком случае составляют самую сердцевину учения Толстого. Зачастую интерпретаторы, как ни странно, подставляют вместо них мораль капитулянтства или просвещенческого оптимизма, которые не совместимы ни друг с другом, ни с идеями Толстого. Я бы, опираясь на наблюдения и соображения данной статьи, добавил к концепту А.А. Гусейнова третий элемент: эсхатологическое неприятие внешнего мира, которое придает пафосу Толстого трагическую глубину. Но должен признать, что такое метафизическое дополнение рискует ослабить научную убедительность этой замечательной по точности характеристики.

[50] *Гусейнов А.А.* Великие моралисты. М.: Республика, 1995. С. 230–231.



Славой Жижек

Думаю, никто из тех, кто когда-либо видел живые выступления Славоя Жижека, не усомнится в том, что перед ним — яркий образец западного публичного интеллектуала. Жижек в этом отношении находится в одном ряду с Фуко, Деррида, Бодрийяром, Бурдье, Слотердайком и многими другими, которые были постоянно на слуху, участвовали в значимых общественных дискуссиях, выпускали толстые книги и собирали толпы слушателей по всему миру. Но все же кажется, что отличий между Жижеком и этими знаменитыми интеллектуалами намного больше, чем сходств. Сперва он мне показался сумасшедшим — эти вращающиеся глаза, яростная жестикуляция, растрепанные волосы, всклокоченная борода, стремительный и неодолимый поток английской речи с чудовищным словенским акцентом. Никто из философских «гуру» 70–90-х годов не был настолько «нестандартным» оратором. Только потом я понял, что это осознанный стиль поведения, который легко уживается со способностью писать серьезные монографии.

«Постмодернизм как культурная логика позднего капитализма» — это название философского бестселлера Фредерика Джеймисона могло бы стать эпиграфом ко всему творчеству Жижека. Поздний капитализм — это капитализм не производства («классический» капитализм индустриальной эпохи), а потребления. Жижек всякий раз по сути делает одно и то же: стоя на фрейдо-марксистских позициях, он показывает, как различные философемы, выражающиеся в политике, искусстве и массовой культуре, декларирующие сами себя в качестве самостоятельных ценностей, на деле оказываются превращенными формами так называемого «прибавочного» наслаждения — фантазматической, но при этом объективно влияющей на реальности оси бесконечного воспроизводства капитала.

Некоторые считают, что выступления Жижека ближе по жанру к стендапу (stand-up comedy), чем к жанрам научного или публицистического доклада. Во многом с этим можно согласиться: если Жижек выступает со спичем на сорок минут, то можно быть уверенным, что первые двадцать у него уйдут на анекдоты, связанные с сексуальной тематикой, а вторые — на теоретический комментарий к ним, который, правда, тоже будет наполовину состоять из анекдотов, провокаций и шуток. Отсюда вопросы, закономерно возникающие у любого, кто немного знаком с творчеством словенского философа: не попадает ли он в своих перформансах на свою же удочку, когда опыт критики капитализма оборачивается тем самым производством потребления (развлечений), которое является ее объектом? Не скрывается ли под маской леворадикального теоретика невольный заложник индустрии масс-медиа — одного из ярких аспектов культуры позднего капитализма?

Борис Подорога

Вариации избытка*

Парадокс удовольствия (Lustgewinn)

Жак Лакан начинает одиннадцатую неделю семинаров *Les non-dupes errant* (1973–1974) с прямого вопроса, адресованного самому себе: «что это было, что присутствующий здесь Лакан открыл?». Он отвечает: «похоже на то, что обусловливает происходящее: *объект a*»[1]. Таким образом это «не желание, которое есть желание Другого», «бессознательное, структурированное как язык», «не сексуальные отношения» или еще что-то из списка обычных подозреваемых: Лакан сразу же подчеркивает, что его выбор — это не выбор среди других возможных выборов, но *определенный* выбор.

Объект a имеет долгую историю в лакановском учении; его предваряют десятки систематических отсылок к товарному анализу в «Капитале» Маркса. Но несомненно эта отсылка к Марксу, а именно, к марксовскому понятию прибавочной стоимости (*Mehrwert*) позволяет Лакану раскрыть «зрелое» понятие *объект a* (*objet a*) в качестве понятия прибавочного наслаждения (*plus-de-jouir*, *Mehrlust*): главной темой, пронизывающей все его отсылки к марксовскому товарному анализу, является структурная гомология между марксовской прибавочной стоимостью и тем, что Лакан окрестил прибавочным (избыточным) наслаждением, феноменом, который Фрейд называет *Lustgewinn*, «получением удовольствия», обозначающим не просто усиление удовольствия, но дополнительное удовольствие, которое производится самим формальным смещением в попытке субъекта получить его. Вспомним пьесу Брехта *Ме-Ти*, в которой история революционных движений в Европе перенесена в воображаемый Китай (Троцкий становится То-цзы и т. д.): отсылка псевдокитайских имен к их европейским оригиналам («Ага, То-цзы — это Троцкий!») делает текст намного более увлекательным — стоит только представить, как много бы потерял *Ме-Ти*, если бы он был написан в качестве прямого сообщения о европейской истории. Или — самый простой пример — насколько усиливается процесс соблазнения с помощью хитрых намеков, ложных отказов и т. д.: эти обходные маневры не просто культурные условности или сублимации, циркулирующие вокруг некоего невыносимого Реального — это невыносимое Реальное ретроактивно конституировано через обходные пути; «в себе» оно остается фикцией.

---

* Англ.: “The Varieties of Surplus”. Статья написана Славоем Жижеком на английском языке и предоставлена для перевода на русский и публикации в нашей книге. Перевод Б. Подороги и П. Хановой

[1] См.: *Jacques Lacan*, Les non-dupes errent, lesson 11 (April 9, 1974), цитируется по URL: <http://www.valas.fr/IMG/pdf/S21_NON-DUPES---.pdf> (дата обращения: 06.08.2018).

Само Томшич прав в своем радикальном выводе из этой логики избытка: как в либидинальной экономике нет чистого принципа удовольствия, незатронутого принуждением-к-повторению, не поддающимся объяснению в терминах принципа удовольствия, так и в сфере товарообмена нет настоящего замкнутого круга обмена товара на деньги для покупки другого товара, круга, еще не разъеденного перверсивной логикой покупки и продажи товаров для получения большего количества денег: логикой, в которой деньги не являются лишь средством товарообмена, но становятся самоцелью. Единственная реальность — это реальность траты денег ради еще больших денег, и то, что Маркс называет Т-Д-Т, замкнутым товарообменом, направленным на покупку другого товара, есть в конечном счете фикция, функция которой состоит в том, чтобы утвердить «естественные» основания процесса обмена («Это не просто про деньги и про еще большие деньги, общая цель обмена — удовлетворение конкретных человеческих нужд»): «Т-Д-Т более не является непосредственным, аутентичным обменом, который был позже коррумпирован ориентированным на прибыль Д-Т-Д, но внутренняя фикция обращения Д-Т-Д»[2]. Другими словами, становится ясно, что Д-Т-Д — это симптоматичный процесс, где недостаток или реверсия были действенными с самого начала, даже в условиях простейшего товарообмена:

> Lustgewinn — это первый признак того, что гомеостаз принципа удовольствия скорее представляет собой фикцию. Тем не менее он демонстрирует, что никакое удовлетворение нужд не может производить больше наслаждения, так же как прибавочная стоимость не может логически следовать из обращения (Т-Д-Т). Прибавочное наслаждение, связь наслаждения с производством прибыли, не просто ставит под сомнение возможный гомеостатический характер принципа удовольствия; оно показывает, что гомеостаз есть необходимая фикция, которая структурирует и поддерживает бессознательное производство, подобно тому, как воображаемое становление мировоззренческого механизма состоит в обеспечении замкнутой целостности, без пробелов в ее всеобъемлющей конструкции. Lustgewinn выражает первое теоретическое сближение Фрейда с тем, что в работе "По ту сторону принципа удовольствия" будет определено в качестве "навязчивого повторения", которое в дальнейшем позволит ввести психоаналитический эквивалент обращения (Д-Т-Д)[3].

Короче говоря, подобно тому, как в поговорке лучшее враг хорошего, большее удовольствие есть враг удовольствия. Процесс «получения удовольствия» (Lustgewinn) осуществляется через повторение: он минует свою цель и

---

[2] *Tomšič S.* The Capitalist Unconscious: Marx and Lacan. London: Verso, 2015. P. 63.

[3] Ibid. P. 122.

повторяет движение снова и снова так, что настоящей задачей более не является установленная цель, но повторяющееся движение в попытке ее достичь. Можно описать это в терминах формы и содержания, где «форма» существует для формы, способа приближения к желаемому содержанию: пока желаемое содержание (объект) обещает наслаждение, избыточное наслаждение производится за счет самой формы (процедуры) преследования цели. Вот классический пример того, как функционирует оральное влечение: в то время как цель сосания груди состоит в том, чтобы быть накормленным молоком, либидинальный выигрыш обеспечивается повторяющимся движением сосания, которое таким образом оказывается целью-в-себе. Не происходит ли нечто похожее в (двусмысленной) истории о Робеспьере, часто упоминаемой критиками якобинства? Когда один из союзников Робеспьера был обвинен в незаконной деятельности, Робеспьер потребовал (к удивлению тех, кто был ему близок), чтобы обвинения против него были восприняты серьезно, и для их проверки предложил немедленно назначить специальную комиссию; когда один из его друзей высказал свои опасения по поводу судьбы тех, кто был обвинен (что если они окажутся виновными? Не будет ли это плохой новостью для якобинцев?), Робеспьер спокойно улыбнулся в ответ: «Не беспокойся, мы как-нибудь спасем обвиняемого... но теперь у нас есть комиссия!». Комиссия, которая останется в распоряжении якобинцев для уничтожения их врагов, — для Робеспьера это было настоящим выигрышем в том, что его врагам казалось уступкой. Еще одна фигура Lustgewinn — это коренной поворот, характерный для истерии: отказ от удовольствия обращается в удовольствия от /в отказе, подавление желания обращается в желание подавления и т. д. Во всех этих случаях выигрыш происходит на «перформативном» уровне: он генерируется самим исполнением работы, направленной к цели, но не достижением этой цели.

После вечернего закрытия универмага Уолмарт среди полок находят множество брошенных тележек для покупок, заполненных товарами; по большей части они оставлены членами недавно обнищавших семей среднего класса, которые больше не могут делать покупки, но они — часто всей семьей — посещают универмаг, делая ритуальные покупки (забрасывая желаемые или необходимые вещи в тележку), и затем просто оставляют ее заполненной и уходят из универмага. Этим печальным способом они получают от шоппинга избыточное наслаждение в его чистой изолированной форме, не покупая что-либо реально. И разве не часто мы проявляем подобного рода активность, даже если ее «иррациональность» не так очевидна? Мы делаем что-либо — в том числе и шопинг — с ясной целью, но реально мы безразличны к этой цели, пока удовлетворение приносит сама активность. Пример Уолмарта просто обнаруживает то, что уже задействовано в реальном шопинге. Этот пример также позво-

ляет нам ясно разглядеть связь между Lustgewinn и прибавочной стоимостью: в Lustgewinn цель процесса — это не его задекларированная цель (удовлетворение потребности), но расширенное самовоспроизводство процесса самого по себе — например, настоящая цель сосания материнской груди не быть накормленным молоком, но наслаждение, которое приносит сосание само по себе. Точно так же с прибавочной стоимостью: реальная цель процесса обмена — не приобретение товара, который удовлетворит мои нужды, но расширенное самовоспроизведение капитала самого по себе. Этот процесс по определению бесконечен, в нем нет финальной точки.

И разве не та же самая логика действительна и для бюрократии? В фильме Терри Гиллиама *Бразилия* есть две запоминающиеся сцены, которые прекрасно иллюстрируют сумасшедший избыток бюрократического *jouissance*, сохраняющегося в круговом движении. Когда выходит из строя водопровод и главный персонаж оставляет официальной ремонтной службе заявку на срочный ремонт, в его квартиру вламывается герой Роберта де Ниро, мифически-мистический преступник, чья подрывная деятельность состоит том, чтобы прослушать очередной экстренный вызов, немедленно выехать к клиенту и бесплатно отремонтировать ему водопровод, не прибегая при этом к неэффективной бумажной работе государственной ремонтной службы. В самом деле, для бюрократии, замкнутой в порочном круге jouissance, величайшее преступление заключается в том, чтобы просто и непосредственно сделать работу, которая должна быть сделана — если государственная ремонтная служба действительно делает эту работу, то это (на уровне ее бессознательной либидинальной бережливости) рассматривается в качестве неудачного побочного продукта, в то время как основная часть ее энергии направлена на изобретение сложных административных процедур, позволяющих ей выдумывать всякий раз новые препятствия и таким образом откладывать работу на неопределенный период времени. Во второй сцене мы встречаем — в коридорах огромной правительственной службы — группу людей, непрерывно бегающих вокруг начальника (важной шишки), за которым следует кучка администраторов низшего звена, все время орущих на него, спрашивая его об особом мнении или решении, и он нервно быстро выплевывает «квалифицированные» ответы («Это должно быть сделано не позднее, чем до завтра!», «Проверьте это сообщение!», «Нет, отмените эту встречу!»). Это проявление нервной гиперактивности конечно же представляет собой спектакль, самоублажающее, нелепое зрелище имитации, изображение «эффективного администрирования» — вновь, случай *Mehrgenuss*, прибавочного наслаждения, доставляемого нескончаемым бюрократическим спектаклем.

Еще больше неожиданных примеров этого прибавочного наслаждения мы находим в «Сумме теологии» Фомы Аквинского, приходящего к заключению, что блаженные в Царстве Небесном увидят наказания проклятых, что сделает их блаженство более приятным (а святой Дж. Боско приходит к той же идее, но в перевернутом виде: проклятые в Аду смогут увидеть удовольствие тех, кто в Раю, что усилит их страдание). Вот две формулировки Аквината:

Ничто из того, что относится к совершенству их блаженства, не может быть отвергнуто. ... По этой причине, чтобы блаженство святых было более упоительно для них и они могли бы воздавать более обильную хвалу Богу за это, им разрешено в полной мере разглядеть страдания проклятых[4].

То, что святые могут наслаждаться своим блаженством более полно и воздать более славную хвалу Богу, обеспечивается их созерцанием страданий проклятых[5].

Аквинат, конечно, старается исключить непристойный смысл того, что добрые души в Раю смогут найти удовольствие в созерцании ужасных страданий остальных душ. Аквинат начинает с тезиса, согласно которому блаженные в Раю будут наслаждаться просветленностью своих умов, а знание есть также блаженство и совершенство, в которых святым нельзя отказать. Если святые в Раю не будут видеть страданий проклятых, то это будет отказом в знании. Соответственно, святые в Раю будут обладать величайшим знанием, включающим великое знание об аде, и даже его созерцать. Следующая проблема: добрые христиане должны ощущать жалость, наблюдая страдание — будут ли благословенные в Раю также чувствовать жалость при виде мук проклятых? Отрицательный ответ Аквината основывается на довольно тонкой и запутанной аргументации:

Созерцая наказание грешников, праведные не знают жалости: кто бы ни жалел другого, он разделяет нечто в его несчастье. Но блаженные не могут разделять несчастье. Вследствие этого они не сострадают бедствиям проклятых[6].

Вторая линия аргументации Аквината заключается в попытке опровержения того, что блаженные в Раю получают непосредственное непристойное удо-

[4] *Aquinas T.* Summa Theologica, Supplementum Tertia Partis. Public Domain: Christian Classics Ethereal Library. Question 94, Article 1. P. 3961, 3962.

[5] Ibid. P. 3962.

[6] Ibid. Question 94, Article 2. P. 3962.

вольствие от наказания проклятых — он делает это через введение различия между двумя способами наслаждения вещью:

> Вещь может быть предметом радости двумя способами. Во-первых, прямо, когда радуются вещи как таковой: и в этом плане святые не будут радоваться наказанию проклятых. Во-вторых, косвенно, а именно по причине присоединенного к нему, и в этом отношении святые будут радоваться наказанию проклятых, рассматривая его в порядке Божественной справедливости и своего собственного спасения, наполняющего их радостью. И таким образом Божественная справедливость и их собственное спасение будут непосредственными причинами радости блаженных, в то время, как наказание проклятых вызывает его косвенно[7].

Проблема этого последнего объяснения, конечно, состоит в том, что отношение между двумя уровнями было бы в действительности перевернутым: наслаждение Божественной Справедливостью должно было бы функционировать в качестве рационализации, моральной ширмы для садистского наслаждения вечным страданием ближнего. Введение избыточного наслаждения делает рассуждение Аквината подозрительным: как если бы простого удовольствия от блаженной жизни на небе недостаточно, и оно должно быть дополнено избыточным наслаждением, которое определяется возможностью смотреть на страдания другого — только так блаженные души «наслаждаются своим блаженством более полно». Здесь мы легко можем представить подходящую сцену в Раю: когда некоторые блаженные души жалуются, что подаваемый нектар не такой вкусный, как в прошлый раз, и блаженная жизнь все-таки скучна, ангелы, прислуживающие блаженным душам, могут бросить в ответ: «Тебе здесь не нравится? Тогда посмотри каково жить внизу, в другом конце, и может быть ты поймешь, как тебе повезло, что ты здесь оказался!». И соответствующая сцена в Аду также могла быть представлена в качестве совершенно отличной от видения св. Боско: далеко за пределами божественного взгляда и контроля проклятые души наслаждаются насыщенной и приятной жизнью в Аду — только время от времени, когда сатанинские управляющие узнают, что блаженным душам в Раю будет позволено какое-то время понаблюдать за жизнью в Аду, они любезно просят проклятых душ разыграть спектакль и изобразить ужасные страдания, чтобы впечатлить идиотов из Рая. Короче говоря, зрелище чужого страдания — это *объект а*, смутная причина желания, поддерживающего наше собственное счастье (блаженство в Раю) — если же мы устраним это созерцание чужого страдания, то наша благодать явит себя во всей ее чистейшей глупости.

---

[7] Ibid. Question 94, Article 3. P. 3963.

Эта на самом деле скучная сторона Рая обосновывает простой, но верный упрек Слотердайка в адрес мусульманского понятия рая как места, где 70 девственниц ожидают героя, предлагая себя для все новых и новых совокуплений: «Нигде на земле не умирают для того, чтобы совокупляться по ту сторону. ... Каждая осмысленная версия рая основана на идее глубокой релаксации, который, однако нельзя приравнивать к психоаналитическому конструкту влечения к смерти»[8].

Но если кто-то хочет рассмотреть намного более радикальный, клинически чистый случай противостояния удовольствия и наслаждения, то достаточно обратиться к знаменитой речи Йозефа Геббельса о тотальной войне «Хотите ли вы тотальной войны?», произнесенной во Дворце спорта в Берлине 18-ого февраля 1943 г. Геббельс обращался к публике, шокированной поражением под Сталинградом: он легко признал сложность (если не отчаянность) ситуации, задавая публике десять вопросов (и, конечно, получая на каждый из них энергичное «да»). Вот некоторые фрагменты:

> Я спрашиваю вас: намерены ли вы и весь немецкий народ трудиться, если Фюрер прикажет, по 10, 12 и, в случае необходимости, 14 часов в день и отдать всё для победы? ... Я спрашиваю вас: вы хотите тотальной войны? Если потребуется, хотите ли вы более тотальную и радикальную войну, чем вы вообще можете сегодня представить? ... Я спрашиваю вас: доверяете ли вы Фюреру сильнее, крепче и непоколебимей, чем прежде? Готовы ли вы целиком и полностью следовать ему, куда бы он ни пошёл, и делать всё, что только потребуется для доведения войны до победного конца? ... Десятое, и последнее. Я спрашиваю вас: согласны ли вы, что прежде всего во время войны, согласно платформе национал-социалистической партии, все должны иметь одинаковые права и обязанности, что тыл должен нести тяжёлое бремя войны совместно и что бремя следует поровну разделить между начальниками и простыми служащими, между богатыми и бедными? ... Я задал вопросы, и вы мне на них ответили. Вы — часть народа, и ваши ответы – это ответы немецкого народа. Вы сказали нашим врагам то, что они должны были услышать, чтобы у них не было никаких иллюзий и ложных идей. Воспрянь, народ, и пусть грянет буря![9]

То, чего требовали эти вопросы — грандиозного отказа от удовольствия и еще большей жертвы, жертвы, доведенной до предела, «абсолютной и без-

---

[8] *Sloterdijk P.* Das Schelling-Projekt, Frankfurt: Suhrkamp 2016, S. 234, 235. Здесь Слотердайк неверно интерпретирует ядро фрейдовской концепции влечения к смерти, которое не есть влечение к схожему с нирваной самоуничтожению, но непристойное бессмертие, влечение, стоящее по ту сторону жизни и смерти.

[9] См.: URL: http://zarubezhom.com/Total_War_gebbels.htm (дата обращения: 06.08.2018).

граничной»; Геббельс обещает «даже более тотальную и радикальную войну чем ту, что мы можем представить себе сегодня», с работой гражданских лиц по четырнадцать часов в сутки ... и все же его экстатически кричащий голос и искажаемое уродливое гримасой лицо в кульминационные моменты этой речи свидетельствуют о *jouissance* в самом отказе, который превосходит воображение и приближается к абсолюту. В эти моменты его направленная вовне ярость неуловимо переходит в пассивность, как если б его лицо искривилось при оргазме, пассивно испытывая болезненное вожделение — случай «удовольствия через боль», если таковое вообще было, выражение искаженного кантовского возвышенного, в котором боль от отказа совпадает с экстатическим свидетельствованием ноуменального измерения.

Вот почему мы должны преподать гуманитариям, оплакивающим «конец Европы», великий урок Гегеля: когда кто-либо рисует картину абсолютного и внутреннего морального разложения Европы, вопрос, который стоит задать — как подобная позиция сама соучаствует в том, что критикуется. Неудивительно, что за исключением гуманистических воззваний к состраданию и солидарности, эффекты от подобного сострадательного самобичевания являются нулевыми. Если мы на Западе реально хотим преодолеть расизм, первое, что мы должны сделать — это оставить позади весь этот политкорректный процесс бесконечного обвинения самих себя. Несмотря на то, что критика Паскаля Брюкнера сегодняшних левых часто вызывает насмешки, это не исключает его случайные дельные озарения — поневоле соглашаешься с ним, когда он обнаруживает в европейском политкорректном самобичевании перевернутое цепляние за собственное превосходство. Где бы ни был Запад атакован, его первой реакцией является не агрессивная защита, но само-копание: Что мы сделали такого, что заслужили это? Мы, в конечном счете, обвиняемся в мировом зле; катастрофы Третьего мира и террористическое насилие есть не более, чем реакции на наши преступления ... Позитивная форма Бремени Белого Человека (ответственность за насаждение цивилизации среди колонизированных варваров) таким образом просто замещается его негативной формой (бремя вины белого человека): если мы не можем более быть благожелательными господами Третьего мира, мы можем в конце концов быть привилегированным источником зла, отечески освобождающим их от ответственности за их судьбу (если страны Третьего Мира вовлечены в ужасающие преступления, это никогда не является их собственной ответственностью, но всегда есть последствие колонизации: они скорее имитируют то, что делали их колониальные хозяева и т. д.). Эта привилегия и есть *Mehrgenuss*, вызываемая самобичеванием.

По этим соображениям политкорректная логика часто мобилизует механизм, который можно назвать «делегированной чувственностью»[10]: его линия аргументации часто такова — «Я достаточно толстокожий, меня не задевают человеконенавистнические высказывания сексистов и расистов или издевательства над меньшинствами, но я говорю за всех тех, для кого они могут оказаться болезненными» — она относится к наивным Другим, тем, кто нуждается в защите, потому что они не замечают иронию, или не могут «держать удар». Это еще один случай того, что Роберт Пфаллер называл «интерпассивностью»[11]: я делегирую пассивный опыт чувствительности к боли наивному другому и таким образом утверждаю его инфантильность. Вот почему мы должны спросить самих себя, является политкорректность чем-то, что реально принадлежит Левым – не является ли это стратегией защиты от требований радикальных левых, способом нейтрализации антагонизма вместо открытой борьбы с ним? Многие угнетенные хорошо чувствуют, как стратегия политкорректности часто лишь дополняет травму оскорблением: пока угнетение остается, они – угнетенные — еще должны быть благодарны либералам за то, что они их защищают.

Одним из самых прискорбных побочных продуктов волны беженцев, проникших в Европу зимой 2015/2016, был взрыв морального возмущения среди многих левых либералов: «Европа предает свое наследие всеобщей свободы и солидарности! Она утратила моральные ориентиры! Она рассматривает военных беженцев как незваных гостей, отгораживаясь от них колючей проволокой, заключая их в концентрационные лагеря!». Такое абстрактное сочувствие, смешанное с призывами полностью открыть границы, заслуживает великого гегельянского урока прекрасной души — но что, если авторы подобных воззваний очень хорошо понимают, что они ничем не помогут бедственному положению беженцев, и что конечным следствием их призывов будет подпитка антииммигрантских настроений? Что, если они втайне очень хорошо знают, что то, чего они требуют, никогда не произойдет, поскольку оно будет вызывать мгновенный популистский протест в Европе? Почему они тогда делают это? Есть только один подходящий ответ: истинная цель их активности — это не помощь беженцам, но *Lustgewinn*, получаемое через обвинения, чувство своего морального превосходства над всеми другими — чем больше будет отвергнутых беженцев, чем больше будет рост антииммигрантского популизма, тем больше эти Прекрасные Души будут самоутверждаться: «Вы видите, ужасы продолжаются, мы были правы!» ...

---

[10] Я позаимствовал этот термин и замечание у Йелы Кресик из Любляны.

[11] См.: URL: http://www.robert-pfaller.com/20-years-of-interpassivity (дата обращения: 06.08.2018).

Прибавочная власть

Следующий шаг, который следует сделать — уловить связь между этим избытком и нехваткой: дело не только в том, что избыток восполняет нехватку; избыток и нехватка — это две стороны одной медали. Гегель дает точную формулировку этого парадоксального отношения между нехваткой и избытком применительно к проблеме «черни»:

> § 245. Если возложить на богатые классы прямую обязанность сохранить для обедневшей массы населения подобающий уровень жизни или если бы для этого нашлись прямые средства в другой публичной собственности (в богатых лечебницах, благотворительных учреждениях, монастырях), то существование нуждающихся было бы обеспечено без опосредования его трудом, что противоречило бы принципу гражданского общества и чувству независимости и чести его индивидов; если бы эти средства были опосредованы трудом (предоставлением работы), то увеличилась бы масса продуктов, преизбыток которых при отсутствии потребителей, самостоятельно производящих соответственно потреблению, и составляет то зло, которое обоими названными способами лишь увеличилось бы. В этом сказывается, что при чрезмерном богатстве гражданское общество недостаточно богато, т. е. не обладает достаточным собственным достоянием, чтобы препятствовать возникновению преизбытка бедности и возникновению черни[12].

Таким образом именно сам избыток (вос)создает нехватку, которую он должен восполнять, так что мы можем даже радикализировать гегелевскую формулировку: не только «несмотря на избыток богатства, гражданское общество недостаточно богато», именно избыток богатства делает его недостаточно богатым (чтобы избавиться от бедности). Другими словами, ключевой вопрос в следующем: если на одной стороне имеется избыток (избыточное богатство), а на другой стороне – нехватка (бедность), почему мы не можем восстановить баланс путем простого перераспределения (забрав богатства у слишком богатых и отдав их бедным)? Формальный ответ: потому что нехватка и избыток не располагаются в одном пространстве, где они просто неравномерно распределены (у одних людей слишком мало вещей, а у других слишком много). Парадокс богатства состоит в том факте, что, чем больше у вас есть, тем больше вы чувствуете нехватку — это снова парадокс суперэго (чем больше вы следуете правилам, тем более виноватым вы себя чувствуете), который также просматривается в парадоксе антисемитизма (чем больше евреев уничтожено, тем сильнее становятся оставшиеся).

---

[12] *Гегель Г.В.*Ф. Философия права. М.: Мысль, 1990. С. 272.

Другой вариант той же логики нехватки и избытка работает в повседневном опыте жизни при так называемом «реальном социализме». Несмотря на репрессивность политического режима и глубокое недоверие к власти большинства населения, имеет место некий неозвученный пакт между власть имущими и их подданными. Большую часть времени основной чертой жизни была, конечно, нехватка, маскирующаяся под дефицит — в магазинах и в целом в сфере общественных услуг всегда чего-то недоставало: мяса, молочных продуктов, чистящих средств, свободных коек в больницах, жилплощади и т. д. Ради выживания большинство населения было вынуждено прибегать к мелким нарушениям закона (подкуп, личные связи, халтуры, черный рынок и другие формы обмана), на которые власть имущие смотрели сквозь пальцы — причем, хотя всем было известно, что кто угодно может быть наказан, на самом деле никого не наказывали, поэтому, хотя люди жили в относительной бедности, почти все они чувствовали себя так, как будто получили преимущество, как будто каждый получал больше, чем положено. Эта ситуация породила уникальную комбинацию циничного дистанцирования и непристойной солидарности виновных: люди были благодарны за то, что их не арестовывают, и довольны своей мелкой нелегальной выгодой. Это ощущение получения больше положенного было в буквальном смысле изнанкой жизни при дефиците: оно делало жизнь сносной.

Та же созависимость между избытком (власти) и ее нехваткой (безвластием) характеризует функционирование политической власти. В качестве несколько упрощенного примера этого избытка, конституирующего функционирование реальной власти, вспомним традиционное либеральное понятие представительской власти: граждане передают свою власть (ее часть) государству, но на определенных условиях (эта власть ограничена законом и очень четкими условиями ее применения, поскольку народ остается изначальным источником суверенитета и может отозвать свою власть, если так решит). Короче, государство со всей его властью является младшим партнером в договоре, в котором старший партнер (народ) может в любой момент отозвать его или изменить условия по сути так же, как любой из нас может сменить организацию, которая заботится о нашем здоровье или выносит наш мусор. Однако если получше рассмотреть доктрину реальной политической власти, можно легко обнаружить имплицитный, но безошибочно распознаваемый сигнал: «Забудьте об ограничениях — в конечном итоге, мы можем сделать с вами все, что хотим!» Этот избыток — не случайное дополнение, загрязняющее чистоту власти, а ее необходимый конституирующий элемент; без него, без угрозы произвола всемогущества, государственная власть — не настоящая власть, она теряет авторитет.

«Субъект-предположительно-обладающий-властью» есть структурная иллюзия, имманентная функционированию власти: иллюзия наличия некого носителя/агента власти, некая сущность, дергающая за ниточки. Формула Ле Гофе для преодоления этого миража звучит так: *la toute-puissance sans tout-puissant*[13]: всемогущество есть факт символической вселенной, в которой мы можем ретроактивно изменить прошлое. Согласно стандартной точке зрения, прошлое зафиксировано, что было, то было, ничего нельзя изменить, а будущее открыто, оно находится во власти непредсказуемого случая. Мы должны перевернуть эту стандартную точку зрения: прошлое открыто для ретроактивных интерпретаций, тогда как будущее закрыто, так как мы живем в детерминистской вселенной (см. защиту детерминизма Франка Руды[14]). Это не значит, что мы не можем изменить будущее; это просто значит, что, дабы изменить будущее, мы должны сначала (не «понять», но) изменить наше прошлое, реинтерпретировать его так, чтобы оно открывало другое будущее, отличающееся от того, которое предполагается доминирующим образом прошлого.

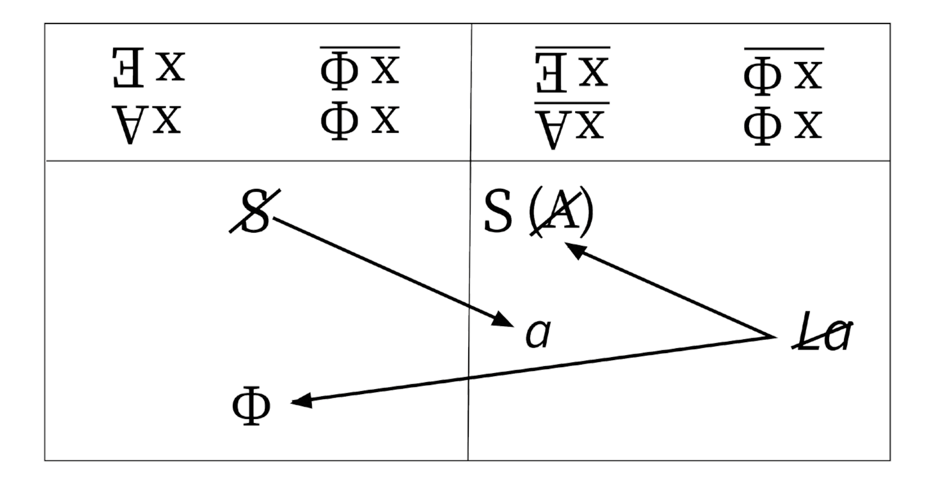
Подлинно атеистически-материалистической позицией, следовательно, будет не отрицание всемогущества, но утверждение его без поддерживающего его агента (Бога или другой всемогущей сущности) — но достаточно ли этого? Не должны ли мы совершить следующий шаг и утвердить предотвращенный (противоречивый, ограниченный) характер большого Другого как деперсонализированной структуры? И именно эта противоречивость/ограниченность большого Другого ресубъективирует его в смысле вопрошания «Но чего этот Другой хочет?» И, разумеется, в гегельянском духе, эта загадка желания Другого остается загадкой для самого Другого. Только на этом уровне мы достигаем «символической кастрации», которая не заменяет «кастрацию» субъекта, его/ее подчиненность большому Другому, его/ее зависимость от его капризов, но «кастрации» самого этого Другого. Оскопленный Другой, таким образом, есть не просто деперсонализированный Другой, но обух, который ломает самого Другого.

Далее, призрак всемогущества возникает, когда мы наталкиваемся на ограничения потенции Другого: *toute-puissance* (всемогущество) есть *toute-en-puissance* (все-в-потенции), актуализация этой власти/потенции всегда ограничена: «Всемогущество для Лакана не есть некий максимум, пик, или даже бесконечность потенции — к которой его часто редуцируют, чтобы отказать ему в реальном существовании — но нечто по ту сторону потенции, что прояв-

[13] *Le Gaufey G.* Une archéologie de la toute-puissance. Paris: EPEL, 2014. P. 111.

[14] *Ruda F.* Abolishing Freedom: A Plea for a Contemporary Use of Fatalism. Lincoln: University of Nebraska Press, 2016.

ляется только в провалах последней. Он возникает не на стороне импотенции, но на стороне того, что остается "в-потенции", никогда не переходя в область акта, который принадлежит к области некой определенности/власти»[15].



Здесь нам может немного помочь отсылка к лакановским формулам сексуации — принципиальный вопрос в том, как мы понимаем раздваивающуюся стрелку, направленную от перечеркнутого La к S(A) и к Φ: ее не следует понимать как сущностное расхождение между двумя вариантами (часть женщины подвергается кастрации, захваченная фаллической экономией символического порядка, тогда как другая часть есть внешнее, погруженное в непроизносимое *jouissance féminine*). Нам следует иметь в виду, что в обоих случаях, Φ и S(A), мы имеем дело с одной и той же логикой рефлексивного превращения нехватки означающего в означающее нехватки – мы имеем дело с тем же элементом в другой модальности, вроде тех полупорнографических открыток из доцифровой эпохи, на которых женщина, если посмотреть на нее под определенным углом, изображена одетой в футболку, но если немного повернуть открытку, появляется обнаженная грудь. Не этот ли сдвиг мы видим в лакановской схеме? Заглавная Φ — это завораживающее квази-божественное присутствие, но лишь небольшое смещение перспективы позволяет увидеть в нем означающее нехватки. Это возвращает нас к связи между всемогуществом и бессилием: божественное Всемогущество, как ясно видел Лакан, есть искаженное проявление божественного бессилия.

[15] *Le Gaufey G.* Une archéologie de la toute-puissance. P. 20.

Прибавочное знание и наука

Можно ли сказать то же самое о знании? Разве «высшее» метафизическое знание не является формой проявления его противоположности, незнания? Точнее, прибавочное знание имеет две формы, мужскую и женскую. Мужская форма дополняет обыденное знание реальности другим, высшим знанием как исключением (гнозис), тогда как женская форма реализуется в современной науке, где избыток вписан в нормальное научное знание, которое постоянно трансформируется/превосходит себя[16]. Есть гомологическое отношение между прибавочным знанием в современной науке и капиталистической прибавочной стоимостью: оба апроприируются хозяином-капиталистом. До капитализма знание было на стороне слуги — хозяин отдавал приказ, исходя из предположения, что слуга-мастер обладает практическими знаниями для его выполнения, крестьянин должен был знать, как растить зерно, и так далее. С приходом капитализма процесс производства раскалывается изнутри, его научная основа и регулирующее его организационное знание оказываются на стороне капиталиста и обращаются против рабочих.

> Я бы назвал состояние знания до Декарта пред-накопительным. Начиная с Декарта знание, научное знание, конституируется способом производства знания. Как и сущностная стадия нашей структуры, которую называют социальной (но она является метафизической) и которая называется капитализмом, есть накопление капитала, отношение картезианского субъекта к этому бытию, которое в нем утверждается, основано на накоплении знания. После Декарта знание — это то, что служит росту знания[17].

Если, стало быть, Декарт делает акцент на «первоначальном накоплении знания», следует немедленно поставить вопрос: откуда идет его накопление? Не из древних традиций: новый капиталистический господин аппроприирует его из практического savoir-faire рабочих и интегрирует его в науку. Древняя мудрость и учения, передаваемые через инициацию, принадлежат господам и священникам, для которых операционное экспертное знание представляется не заслуживающим их внимания, поэтому его оставляют подчиненным, тогда как капиталисты отбирают экспертное знание у своих слуг/рабочих.

---

[16] Разрыв между Гегелем и современной наукой очевиден: согласно Гегелю, наше знание прогрессирует путем самоотнесенной критики, путем имманентного анализа нашей собственной противоречивости, рефлексивно подрывая любую внешнюю меру истины; тогда как современная наука никогда не движется имманентно самой себе, она нуждается в некой внешней мерке, даже в квантовой физике, где наблюдатель, по-видимому, конституирует внешнюю реальность.

[17] *Lacan J.* Le séminaire, livre XII: Problèmes cruciaux pour la psychanalyse (unpublished), lesson of June 9, 1965.

Мудрость господина характеризуется повторяемостью, она функционирует как верность установленной традиции (если и происходит революция, то она должна представляться возвращением к истокам, как в протестантизме), ей не хватает стремления к самообновлению и экспансии. Напротив, современная наука расколота между университетом и истерикой: подобно самому капитализму, который может самовоспроизводиться только путем постоянной экспансии, способ существования научного знания — тоже постоянное само-расширение, постоянные открытия, поиск нового знания, и эта модальность знания является подлинно истерической, постоянный опыт «Это (еще) не то!», постоянная погоня за новым знанием. Напрашивается предположение, что гомологично формуле Т-Д-Т' формула этого самодвижущегося накопления знания такова: З-И-З' — в обоих случаях мы видим одну и ту же самодвижущуюся зацикленность: деньги порождают деньги, знание порождает знание. Относительно дискурсов это означает, что дискурс Университета сам по себе не способен порождать новое знание из себя, следуя своей собственной логике — он должен сделать крюк через дискурс истерии, продуктом которого является (новое) знание[18]:

> Начиная с определенного момента в истории, в дискурсе господина произошли определенные изменения. Мы не будем ломать себе голову над тем, обязаны мы этим Лютеру, Кальвину или, скажем, генуэзской торговле в Средиземноморье, так как важно другое — важно, что, начиная с определенного момента, избыточное наслаждение (*jouissance*) начинает исчисляться, подсчитываться, суммироваться. Начинается то, что известно как накопление капитала[19].

Этот сдвиг и есть переход от ауры *je ne sais quoi*, того, что Платон называл *agalma*, то, что делает харизматичного человека «чем-то большим, чем он сам (или она сама)», избыток сверх измеримых качеств, секретный ингредиент, который по определению невозможно измерить (тот самый X, который делает госпо-

---

[18] Жижек не расшифровывает аббревиатуру, которая пишется в его тексте как К-Т-К. Но, по-видимому, ее следует переводить как З-И-З, т. е. знание-истина-знание. Ведь подобно тому, как за деньги мы приобретаем товар, используя знание, мы приобретаем истину. И точно так же истина не является для знания конечной точкой — она средство для приобретения нового знания. В этом плане, когда Жижек говорит, что «дискурс университета» делает «крюк через дискурс истерии», он имеет в виду, что обретенная истина, в каком-то смысле оказывается фактором истеризации, т. е. неудовлетворенности, толкающим знание к бесконечному воспроизводству. Косвенным образом это следует из дальнейшего текста (*Примеч. пер*).

[19] *Лакан Ж.* Изнанка психоанализа (Семинар, Книга XVII (1969–70)) / Пер. с фр. А. Черноглазова. М.: Гнозис; Логос, 2008. С. 226.

дина господином, звезду звездой... или, для антисемитов, еврея — евреем), к чисто измеряемому избытку, избытку, который может быть измерен в виде выгоды.

Для Лакана современная наука определяется двумя взаимно дополнительными лишениями: изгнанием субъекта и изгнанием истины как причины. Научный текст произносится из десубъективированной «пустой» локализации, он не позволяет отсылок к субъекту высказывания, он должен передавать безличную истину, которая может быть продемонстрирована через повторение, «каждый может ее увидеть и высказать», т. е. на эту истину никак не должно влиять то место, из которого она озвучивается. Мы уже видим связь с картезианским cogito: разве «пустой» производитель утверждений науки — это не субъект мышления, редуцированный до исчезающе малой точки, лишенный всех качеств? С тем же связано и изгнание истины как причины: когда я совершаю оговорку и говорю не то, что я хотел сказать, и это другое послание сообщает обо мне некую истину, которую я сам зачастую не готов признать, тогда можно также сказать, что в моей оговорке проговорилась сама истина, поставив под сомнение то, что я хотел сказать. В этих оговорках содержится истина (истина о моем желании), даже если в них есть фактические неточности. В качестве крайне упрощенного примера, когда модератор дискуссии вместо «объявляю сессию открытой» произносит «объявляю сессию закрытой», очевидно, что ему скучно и он считает эту дискуссию бесполезной. «Истина» (или моя субъективная позиция) является причиной таких оговорок; когда она действует, субъект уже непосредственно вписан в речь, нарушая гладкое течение «объективного» знания.

Лакан может утверждать, что субъект психоанализа — расколотый субъект, субъект, опрокинутый негативностью – является субъектом современной науки (и картезианского *cogito*)? Не выходит ли так, что, изгоняя истину и субъект, современная наука также игнорирует негативность? Разве наука – не радикальная попытка построить (буквально) дискурс знания без истины? Современная наука порывает с традиционной вселенной, скрепленной глубинным смыслом (например, гармонией космических принципов — Инь/Ян и т. п.), вселенной, формирующей телеологически упорядоченное Целое из множества иерархически упорядоченных сфер, Целое, в котором все служит высшей цели. В философской традиции главный рудимент такой традиционной позиции — Аристотель: аристотелевский Разум является органико-телеологическим, что резко отличает его от радикальной контингентности современной науки. Не удивительно, что сегодняшняя католическая церковь атакует дарвинизм за его «иррациональность» в сравнении с аристотелевским понятием Разума: «Разум», о котором говорит Церковь — это Разум, для которого дарвиновская эволюционная теория (и, в конечном итоге, современная наука как таковая, для которой

утверждение о контингентности вселенной, разрыв с аристотелевской телеологией есть конститутивная аксиома), является «иррациональным».

Юнг, главный оппонент Фрейда, находится на стороне этой традиционной вселенной: его подход к психическим феноменам представляет собой, по сути, «психологию глубины», он видит мир закрытым, поддерживаемым глубокими архетипическими смыслами. Это мир, пронизанный духовными силами, действующими на «более глубоком» уровне, чем «механические» науки, на уровне, где нет никаких случайностей, где обыденные события имеют глубокий духовный смысл, который обнаруживается путем самопознания. Жизнь имеет духовный смысл, а не только материальные цели, и наша задача в том, чтобы обнаружить и реализовать наш глубинный врожденный потенциал, отправившись в путешествие, преобразующее нас изнутри, которое позволит нам вступить в связь с мистическим сердцем всех религий, путешествие на встречу с самим собой и в то же время с Божественным. Отрицая (то, что ему представляется как) научный объективизм Фрейда, Юнг тем самым отстаивает вариант пантеизма, который приравнивает индивидуальную человеческую жизнь к вселенной в целом.

В противоположность Юнгу, Фрейд подчеркивает отсутствие какой бы то ни было гармонии между человеческим существом и его окружением, любой связи между человеческим микрокосмом и природным макрокосмом, принимая без всяких оговорок факт контингентности и бессмысленности вселенной. Это достижение Фрейда: психоанализ не возвращается к пред-модернистской герменевтике в поисках непознанных глубинных уровней смысла, регулирующих кажущуюся бессмысленность потока нашей жизни, это не новая версия древнего искусства толкования сновидения в поисках скрытых глубинных посланий. Наша психическая жизнь полностью открыта для неожиданных травматических столкновений, в ее бессознательных процессах властвуют случайные подстановки означающих; нет никакой внутренней истины в сердце нашего бытия, только паутина proton pseudos, изначальной лжи, называемой «фундаментальными фантазиями»; задача психоаналитического процесса не в том, чтобы примирить нас с фантазматическим ядром нашего бытия, но «пересечь» его, дистанцироваться от него. Это краткое описание объясняет, как психоанализ относится к современной науке: он пытается ресубъективировать вселенную науки, различить контуры субъекта, который подходил бы современной науке, субъекта, который участвует в случайном и бессмысленном «сером мире» наук. Здесь возникает такой вопрос: какова роль капитализма в этом переходе к современной науке? «Капитализм тогда следует понимать как реставрацию премодернизма внутри модерна, контрреволюцию, нейтрализующую освободительный политический потенциал научной

революции»[20]. Хотя капитализм тесно связан с подъемом современной науки, его идеолого-политическая и экономическая организация (либеральные эгоисты преследуют собственные интересы под тайным руководством большого рыночного Другого) сигнализирует о возвращении к премодерной вселенной – но означает ли это, что коммунизм распространяет логику современной науки и на этико-политическую сферу? Цель Канта состояла именно в этом: разработать этико-политическую систему взглядов на уровне современной науки — но удалось ли ему это, или его теоретическая система представляет собой компромисс? Не говорил ли он в открытую, что его целью было ограничить знание, чтобы оставить место для веры? И не делают ли последователи Хабермаса то же самое, когда исключают интерсубъективность из сферы объективной науки? (И, в том же смысле, не подразумевает ли философия Гегеля возвращение к аристотелевскому органико-телеологическому образу реальности как рационального Целого? Не отмечена ли его мысль отрицанием вселенной современной науки, характеризующейся бессмысленностью и случайностью?). Тогда какое этико-политическое пространство подходит современной науке? Кантовское — или какое-то новое, еще не изобретенное (например, то, что предлагают нейрофизиологи вроде Патриции и Пола Черчлендов)? Что если оба с необходимостью асинхронны, т. е. что, если сам модерн /нуждается/ в премодерном этико-политическом основании, что, если он не может существовать сам по себе, что, если полностью актуализированный модерн — это идеологический миф?

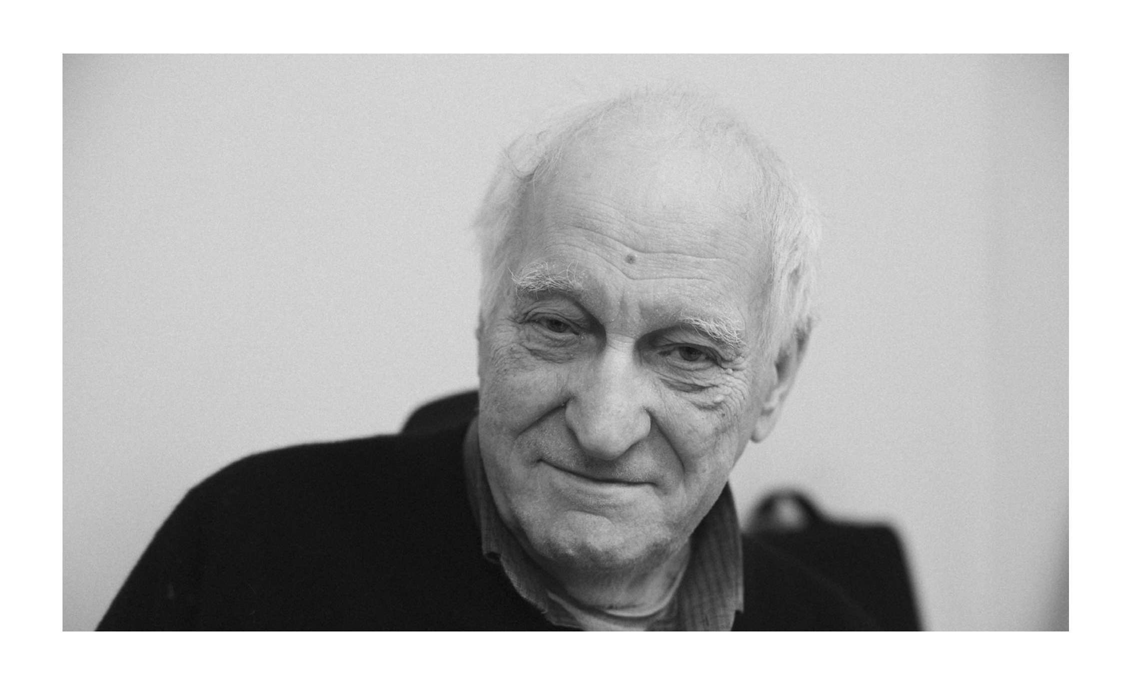
Возврат к традиционному порядку в капитализме, таким образом, не просто указывает на то, что логика науки некоторым образом ограничена в капитализме, это указание на то, что такое ограничение имманентно вселенной современной науки, оно подразумевается изгнанием субъекта. Грубо говоря, наука не может существовать полностью сама по себе, она не может отвечать за себя (как бы ни старались позитивисты), т. е. универсальность науки основана на исключении.

Где и когда, в таком случае, политика синхронизируется с современной наукой? Вселенная современной науки не должна непосредственно влиять на сферу политики, так что социальная жизнь регулировалась бы открытиями, основанными на когнитивистской и биогенетической натурализации человеческой жизни (техно-гностическом образе общества, регулируемого цифровым большим Другим). Субъект, вовлеченный в политику, попросту должен пониматься уже не как либеральный свободный агент, преследующий собственные интересы, а как субъект современной науки, картезианское cogito, кото-

[20] *Tomšič S.* The Capitalist Unconscious: Marx and Lacan. P. 235.

рое, как сказал Лакан, является субъектом психоанализа. В этом проблема: можем ли мы вообразить освободительную политику, агентом которой является пустой картезианский субъект? Жак-Ален Миллер отвечает: сфера политического по определению является областью воображаемых и символических коллективных идентификаций, так что все, что психоанализ может сделать — это сохранять здоровую циничную дистанцию по отношению к сфере политики — психоанализ не может обосновывать некую специфическую форму политической вовлеченности. И, наоборот, ставка коммунистической гипотезы — существование политики, основанной на пустом картезианском субъекте: политическое имя пустого картезианского субъекта – пролетарий, агент, редуцированный до пустой точки бессубстанциональной субъектности. Политика радикального универсального освобождения может быть основана только на пролетарском опыте.

Перевод Бориса Подороги и Полины Хановой



Вадим Межуев

Вадим Межуев не раз говорил, что не может представить себя человеком иной профессии — «не философом». Философия для него — призвание и профессия, способ мыслить, особая манера понимать, объяснять, предвидеть. Он совсем не кабинетный ученый и даже не традиционный университетский лектор. Его любимые жанры — диалог с собеседником, спор с оппонентом, публичная дискуссия, философский разговор с друзьями. Он убеждает, не столько находя исчерпывающие «правильные» ответы, сколько задавая себе и другим вопросы, способные вести все дальше — продолжать свободное философское рассуждение.

Он определяет философию как «самосознание человека в свободе — духовной и политической». Отсюда рождается вопрос, который стал центральным в его размышлениях: что значит быть философом в России, где путь к духовной и политической свободе требует от мыслящего человека мужества, готовности сделать моральный выбор.

Вадим Межуев формировался как философ в эпоху шестидесятых, то, о чем он размышляет, берет начало в дискуссиях о преодолении сталинской версии марксизма. Хотя проникновение сталинизма в отечественную мысль и массовое сознание оказалось гораздо более глубоким и мощным, чем это представлялось философам-шестидесятникам. Каждый из них решал вопрос, как быть философом в советском идеократическом социуме.

Вадим Межуев принадлежит к тем, кто искал решение в преобразовании социального мира, в критической теории Маркса, освобожденной от «русского марксизма». Один из немногих, он смог увидеть в уходе послесталинской советской философии от ответов на общественные и исторические вызовы — интеллектуальное поражение, которое стало предпосылкой срыва демократических преобразований в постсоветской России. Поэтому он последователен, определяя собственную позицию и задачу — восстановление «утраченной связи отечественной философии с общественным бытием как оно предстает в контексте российской истории». Речь идет о критике и сопротивлении тоталитарной традиции искажения реальности, превращения философии в идеологию, освящающую насилие и власть.

Идея, которую развивает Вадим Межуев, — свободное время как «время производства человеком самого себя» — это идея свободного человека, способного делать собственный выбор, осознанно действовать в культуре и истории.

Ольга Здравомыслова

Философия в пространстве культуры

В составе европейской культуры философия с момента своего зарождения выполняла функцию не просто знания человека о мире, но его самосознания, т. е. знания о самом себе, о том, что образует сущность его бытия. Наличие самосознания — главное, что отличает человека от всех других живых существ. В «Феноменологии духа» (подраздел А главы IV) Гегель выразил эту мысль со всей возможной четкостью. Вот как она звучит в пересказе Александра Кожева: «*Человек – это Самосознание. Он сознает себя, сознает, что он – человек, что в бытии человека заключено его человеческое достоинство и что этим-то он и отличается от животного, которому выше простого Самоощущения не подняться. Человек осознает себя в тот миг, когда – "впервые" – говорит: "Я". Понять человека, поняв его происхождение, – значит понять, откуда берется это раскрывшееся в слове Я*»[1].

Разумеется, не только философия брала на себя функцию самосознания. Ту же функцию выполняли миф, религия, искусство. Но уже в Античности человек, выйдя из-под власти мифа, осознал себя принадлежащим к «царству логоса», в котором мир предстал для него не как место обитания богов, добрых или злых духов, а как порождение материальных или идеальных субстанций, отражающих ему его собственное бытие в этом мире.

Переход от мифа к логосу явился прямым следствием возникновения греческого полиса. По словам Ж.-П. Вернана, «становление *полиса*, рождение философии — весьма тесные связи между этими явлениями объясняют возникновение рациональной мысли, истоки которой восходят к социальным структурам и складу мышления, присущим греческому полису»[2]. Греческий разум «во всех своих достоинствах и недостатках — ...дитя полиса»[3]. Полис — самая ранняя форма демократии, в которой власть принадлежит не тиранам и деспотам, а гражданам полиса, каждый из которых считает себя «свободнорожденным». Философия и была рождена опытом переживания и осмысления ими своей свободы. Ее можно определить как *самосознание человека в свободе* — духовной и политической, или просто как *самосознание свободы*. Расцвет философской мысли падает на те периоды в европейской истории, в которые про-

---

[1] *Кожев А.* Введение в чтение Гегеля. Лекции по Феноменологии духа, читавшиеся с 1933 по 1939 гг. в Высшей практической школе. СПБ., 2003. С. 9.

[2] *Вернан Ж-П.* Происхождение древнегреческой мысли. М., 1998. С. 156.

[3] Там же. С. 159.

исходил переход к тем или иным формам демократического правления. Это, во-первых, — Античность, во-вторых, — Новое время.

Жизнь по законам, установленным самими гражданами, рождала уверенность в столь же разумном устроении и остального мира. Если люди в своей жизни могут руководствоваться собственным разумом, почему бы и миру не быть столь же разумным, существовать не по воле богов, а в силу собственных законов? Греческий полис, опрокинутый на все мироздание, рождал идею космоса — вечного и неизменного порядка вещей, открывающегося человеку посредством философского умозрения. В этом порядке человеку светила не столько природа самих вещей, сколько его собственная природа, как она давала знать о себе в мире полиса.

В отличие от мифа философия с момента своего зарождения стремилась придать самосознанию человека форму *логически доказательного знания*, положив тем самым начало становлению науки. В отличие, однако, от опытных наук, возникших уже в Новое время, философия мыслила себя как сверхопытное знание, базирующееся на доводах и допущениях спекулятивного разума. В таком качестве она получит в Средние века название «метафизики» — «первой науки» среди всех остальных. В наиболее систематизированном виде процесс возвышения самосознания до уровня знания, даже знания абсолютного, и будет представлен в «Феноменологии духа» Гегеля, которого поэтому многие после него сочтут последним философом в истории философской мысли. Назову только два имени — Карл Маркс и Огюст Конт. Оба думали, что философия после Гегеля невозможна и должна уступить свое место науке — согласно Марксу, исторической науке, названной им материалистическим пониманием истории, согласно Конту, социальной науке, или социологии.

Вопреки мнению о конце философии, она и после Гегеля продолжит свое существование, но уже в иной — постклассической — форме. Но с тех пор вопрос о ее значимости для современного человека уже не сходит с повестки дня. О несовременности, или «несвоевременности», философии писал Ницше, провозгласив своим кредо нигилизм — тотальное отрицание всего, во что верили философы, начиная с Сократа, Платона и Аристотеля. По словам Ницше, философия, если и была нужна кому-то, то только грекам, создавшим ее, да и у них она не всегда служила признаком здоровья и силы. Такой она была только у досократиков, тогда как, начиная с Сократа, ее существование свидетельствует лишь об упадке и разложении греческого духа, его отрыве от жизни, омертвлении. Культурную задачу философии, писал Ницше, нельзя понять и в современном мире, потому что здесь нет потребной для нее культуры. «Только культура, подобная греческой, может ответить на вопрос о задачах философии; только она может вообще оправдать философию, ибо она одна знает и может дока-

зать, почему и каким образом философ не есть случайный странник, то сюда, то туда забредший»[4]. Если у греков философия — «главная звезда в солнечной системе культуры»[5], то в современном мире философия «нежданная и наводящая ужас комета»[6], непонятно зачем залетевшая в нашу систему.

Столь же критичен в оценке современной философии Освальд Шпенглер. Сравнивая в «Закате Европы» современных философов с мыслителями прошлого, он пишет: «Становится стыдно, когда переводишь взгляд с людей такого калибра на сегодняшних философов. Какая ничтожность во всем личном! Какая заурядность политического и практического горизонта! ... Тщетно оглядываюсь я вокруг, ища среди них кого-то, кто составил бы себе имя хотя бы *одним* глубоким и опережающим суждением по какому-либо решающему злободневному вопросу. Сплошь и рядом наталкиваюсь я на провинциальные мнения, каковые можно услышать от кого угодно»[7]. И далее: «Очевидно, упущен из виду последний смысл философской активности. Ее путают с проповедью, агитацией, фельетоном или специальной наукой. От перспективы, открывающейся с высоты птичьего полета, опустились до лягушачьей перспективы. Ситуация упирается ни больше ни меньше как в вопрос: *возможна* ли вообще сегодня или завтра подлинная философия?»[8]. Систематическая философия, охватывающая все мироздание, явно закончилась, завершилась и этическая философия. Осталось лишь сопоставлять между собой разные культурные миры, используя метод сравнительной исторической морфологии. Это позиция скептицизма, отрицающая любой универсализм и наличие вечных истин, провозглашающая относительность любого суждения о мире. Скептицизм отрицает и возможность существования философии как законченной системы. И только «*историю философии*», заключает Шпенглер, он принимает «как последнюю серьезную тему философии. Это и есть скепсис»[9].

Сошлюсь и на мнение Хайдеггера, высказанное им в беседе с французскими корреспондентами в 1969 году. На замечание первых о том, что «сегодня кризис университетов сопровождается недоверием к самому смыслу философии. Для большинства она не имеет права на существование, она стала бесполезной», Хайдеггер ответил: «Это как раз то, о чем я всегда думал». «Философия

---

[4] *Ницше Ф.* Философия в трагическую эпоху. М., 1994. С. 197.

[5] Там же.

[6] Там же.

[7] *Шпенглер О.* Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 1: Гештальт и действительность. М., 1993. С. 178–179.

[8] Там же. С. 179.

[9] Там же. С. 182.

несвоевременна по своей сущности, ибо она принадлежит к тем редким явлениям, судьба которых в том и состоит, что они не могут встретить непосредственный отклик»[10]. Философия — «одна из редких возможностей автономного и творческого существования»[11]. Смысл вопроса, на который отвечает философия, сегодня, по словам Хайдеггера, «никого не тревожит», хотя сама его постановка и многочисленные попытки ответить на него создали западную культуру.

Как бы, однако, ни понимать современную философию, она отличается от классической своим явным нежеланием быть и считать себя наукой. Философию того же Ницше или Хайдеггера никак не назовешь наукой. Между философией и наукой как бы пролегла глубокая трещина, поставившая под вопрос само существование философии в качестве не только научного знания, но и самосознания.

С различением знания и самосознания согласятся, видимо, многие. Труднее понять, где проходит разделяющая их граница. Ее можно прочертить на примере возникникших в конце XIX в. так называемых «наук о культуре» (по другой терминологии, «наук о духе»), вобравших в себя то, что до того считалось прерогативой исключительно лишь философского знания, а именно все пространство человеческой истории и культуры. Когда и оно перешло в ведение специальных наук, философия, подобно королю Лиру, раздавшего все свои владения детям, оказалась перед вопросом — где теперь ее царство? Не обречена ли она теперь оставаться всего лишь «служанкой науки» (как когда-то была «служанкой богословия»), т. е. логикой и методологией научного познания или просто «философией науки»? На этом особенно настаивали позитивисты и представители аналитической философии, отказавшие всей прежней философии в праве считаться наукой. Правда, и сами философы после Гегеля за редким исключением не очень настаивали на этом праве. Но можно ли отказ философии от функции научного знания считать одновременно и ее отказом от функции самосознания? Ответить на этот вопрос проще всего на примере именно «наук о культуре».

Своим появлением на свет эти науки обязаны сделанному в XIX в. историками, востоковедами, антропологами открытию *множества культур*, покончившему с представлением о существовании культуры в единственном числе, т. е. как только европейской. Перед человеком, осознавшим факт наличия такого множества, встает вопрос — что отличает его культуру от чужой? *Не* так просто ответить на него, зная, что культур много. Связь с собственной культурой

[10] *Хайдеггер М.* Разговор на проселочной дороге. М., 1991. С. 146.

[11] Там же.

никому не задана биологически — в силу текущей в нас крови или заложенных генов. Можно быть русским по крови и не быть им по культуре, равно как и наоборот. Но как еще возможна такая связь? Во всяком случае, она не сводится к нашему знанию о культуре. Можно знать ислам и не быть мусульманином, можно быть специалистом по китайской культуре, но принадлежать к совершенно другой культуре. *Знать* что-то о культуре и *быть* в ней — разные модусы связи человека с культурой. Знание делает человека ученым, но ничего не говорит о его культурной принадлежности. Рушится формула Декарта «cogito ergo sum»: знание и бытие расходятся между собой.

По мнению Д.С. Лихачева, человек связан с культурой посредством памяти: о чем мы помним, то и есть наша культура. Иными словами, с культурой нас связывает традиция, которой мы следуем в своей жизни. Но как быть тогда с нашими надеждами, целями, планами, идеалами, даже фантазиями, которые связывают нас не с прошлым, а с настоящим и будущим? Если культура — только прошлое, то ее место в музее. С течением времени в культуре многое приходится переосмысливать, создавать заново, от чего-то отказываться, что-то заимствовать у других народов. Нас связывает с культурой, следовательно, не только память, но и воображение. Поэтому вопрос о «своей культуре» каждым новым поколением решается по-новому — с учетом не только традиции, но и изменившихся обстоятельств.

Важнейшим отличительным признаком «своей культуры» является, конечно, язык, на котором мы говорим и мыслим. Существуют, однако, разные культуры, которые говорят на одном языке (португальская, испанская и латиноамериканские, американская и английская), или, наоборот, культуры, каждая из которых говорит на разных языках (индийская, еврейская). Народы, живущие в России и говорящие по-русски, не обязательно будут считать своей русскую культуру. В наше время языком межнационального общения считается английский язык, но отсюда не следует, что все, говорящие по-английски, принадлежат к английской культуре. Язык – важный элемент культуры, но не исчерпывает ее целиком.

В культуре, которую мы считаем своей, многое, конечно, зависит от нашего происхождения, воспитания, окружения, но ведь многое зависит и от нас самих, от того, что мы сами посчитаем для себя важным и ценным. В культуре, доставшейся нам от прошлого, нас может что-то не устраивать, вызывать отторжение, тогда как в культуре других народов мы можем находить для себя нечто ценное для нас. Граница между своей и чужими культурами задается, следовательно, не только внешней необходимостью, предписывающей нам с непреложностью природного закона определенную культурную нишу (чем тогда мы отличались бы от бабочек в гербарии), но и нашим *свободным выбором*, или

просто нашей *свободой*. Эту границу не всегда легко распознать, но именно она отделяет в культуре то, что подлежит научному объяснению, от того, что требует философской рефлексии. Если наука содержит в себе *знание* о разных культурах, сколько их есть на свете, то философия отвечает на вопрос, кто мы сами в культуре, какую из них считаем своей, т. е. предстает как наше *самосознание*. И нет науки, способной заменить философию в этой функции.

Этим предопределено особое положение философии в общем составе европейской культуры. Она располагается как бы посредине между религией и наукой (от того ее и тянет то в одну, то в другую сторону: наряду с научной существует религиозная философия), не будучи тождественной ни одной из них. Если религия призвана сделать человека добрым (т. е. морально ответственным перед Богом), а наука — сильным, вооружив знаниями и технологиями, то философия видит свою задачу в том, чтобы сделать его свободным. Без свободы религия и наука — каждая по-своему — могут стать равно смертельно опасными для человека.

Первыми о свободе, как уже отмечалось, заговорили греки. Однако свобода в их понимании — привилегия тех, кто способен мыслить и действовать независимо от повседневных трудов и забот о своем физическом выживании и продолжении рода. Примером свободного человека служит им прежде всего сам философ, живущий в мире вечных истин. Но если свобода философа ограничена лишь созерцанием, то тех, кто способен не только мыслить, но и действовать в свободе, побуждаемый заботой не о личной пользе, а об общем благе, греки назовут политиками, отнеся к ним всех граждан полиса. К философу и политику Аристотель добавит художника, способного бескорыстно наслаждаться чувственной красотой, неподвластной времени. Все трое являют образ жизни свободного человека, не зависящего от жизненной нужды и ею созданных обстоятельств. Им противостоят те, кто занят полезным трудом — либо по собственной воле (земледельцы и ремесленники), либо по принуждению (рабы и домашние слуги).

Но уже в христианстве свобода станет мыслиться как *свобода воли*, доступная каждому. Она дается человеку с единственной целью — чтобы он своими добрыми делами и поступками мог искупить проклятие первородного греха, стать угодным Богу не по принуждению, а в силу своей доброй воли, т. е. добровольно. В глазах христианина свобода оправдана только как исполнение им воли Божьей, в ином случае она — источник своеволия и греха, подпадение под власть Сатаны. В средневековой теологии свобода воли бессильна без божественной благодати и церковного благословения.

И только гуманисты эпохи Возрождения придадут свободе позитивный смысл и значение. Человек в их понимании есть существо без заранее дан-

ной ему сущности: он может стать святым или совсем оскотиниться, как пожелает, но в любом случае сам избирает свою сущность и судьбу. Единственное назначение человека — быть свободным, творцом самого себя, что никак не отрицает его принадлежности к природному и божественному мирам. Но между ними, согласно гуманистам, открывается «серединное» царство самого человека, получившее впоследствии название культуры. Это и есть царство свободы. Человек предстает в нем как особая субстанция, не сводимая к первым двум — природной и божественной, или, другими словами, как *субъект* изменений окружающего мира и самого себя, свободно полагающий границы своего существования в этом мире. Философия Нового времени и брала на себя функцию самосознания такого субъекта, усматривая источник субъективности человека в его разуме. Свобода тождественна способности человека мыслить и действовать разумно, а философия, исповедующая такую свободу, получила название «философии разума».

После Гегеля отождествление существования с мыслью будет поставлено под сомнение. Но тем самым разум перестает служить гарантией человеческой свободы. В буржуазном обществе он в лучшем случае служит гарантией свободы частного лица, но никак не индивидуальной свободы каждого. Свободен здесь лишь тот, кто владеет частной собственностью и в меру того, чем он владеет. По словам Милтона Фридмана, «Сущность капитализма — частная собственность, и она является источником человеческой свободы»[12]. Подобное понимание свободы имеет мало общего с ее пониманием гуманистами, делавшими главную ставку на свободную индивидуальность. Следует отличать индивидуальную свободу от свободы частного лица. Как индивидуальность человек равен не части (частный собственник или частичный рабочий), а целому, как оно представлено во всем богатстве культуры. Людей культуры — мыслителей и художников — никак не назовешь частниками: каждый из них наделен своим лицом, которое нельзя ни повторить, ни заменить кем-то другим. Для философской классики так понятая индивидуальность и стала образцом подлинно свободного человека. Время жизни такого человека измеряется не числом прожитых лет, а их качеством — тем, что им лично пережито, понято и сделано. Такую жизнь нельзя заменить никакой другой, она сохраняется (хотя бы в памяти потомства) на все последующие времена.

Тем самым в сознание человека входит то, что принято называть «вечностью» или «бессмертием». Соотнеся себя с так или иначе истолкованной вечностью индивид как бы обретает способность выходить за пределы конечной жизни, жить, что называется, в веках, за пределами своего времени. Без

---

[12] *Милтон Ф.* Капитализм и свобода. М., 2006. С. 12.

осознания связи с вечностью жизнь утратила бы в глазах людей всякую ценность[13]. Только связь с вечным, постоянно пребывающим, согласно грекам, делает человека свободным. В отличие от религии, помещающей вечность в потусторонний мир, в мир вечной жизни, новоевропейская философия искала ее в этом мире, в некотором проекте «светлого будущего», придавая ей тем самым характер социальной утопии.

Но как возможна такая свобода в обществе, в котором время, ставшее деньгами («время — деньги», по словам Франклина), одержало полную победу над вечностью. Здесь время с его текучестью и подвижностью вытеснило из сознания всякую отсылку к вечным сущностям и субстанциям в их религиозном или метафизическом истолковании. Все трансцендентное утратило свою ценность и силу[14].

Для большинства людей время, подлежащее чисто количественному счету, стало главным временем их жизни, целиком заполненное необходимым трудом ради заработка и пропитания. Ничего сверх того в нем не приживается и не существует. Такое время получило название *рабочего времени*. В обществе, сделавшим это время, по выражению Карла Маркса, «основной мерой общественного богатства», человек чувствует себя относительно свободным лишь за пределами своей работы, в кругу друзей, знакомых или близких ему людей. Для многих и сегодня время, проведенное в семейном кругу, посвященное домашним делам и заботам, намного предпочтительнее времени, которое они проводят на производстве или на службе. В первом они живут, во втором только зарабатывают на жизнь. И не так уж не прав был Маркс, сказавший как-то, что в современном обществе человек чувствует себя человеком только при исполнении своих животных функций — в еде, питье, процессе размножения, тогда как в самом обществе он чувствует себя животным.

Следует, видимо, согласиться с Марксом и в том, что общество, в кото-

---

[13] Вот как ту же мысль формулирует современный социолог: «Осознание неизбежности смерти могло бы с легкостью лишить нашу жизнь ее ценности, если бы понимание хрупкости и конечности жизни не наделяло колоссальной ценностью долговечность и бесконечность». И далее: «Осознание мимолетности жизни делает ценной только вечную длительность. Она утверждает ценность нашей жизни косвенно, порождая понимание того, что сколь бы коротка ни была наша жизнь, промежуток времени между рождением и смертью – наш единственный шанс постичь трансцендентное, обрести опору в вечности» (*Бауман З.* Индивидуализированное общество. М., 2002. С. 300).

[14] По словам Карла Маркса, «Все эти трансцендентные профессии, искони пользовавшиеся почетом, — государь, судьи, офицеры, попы и т. д., — вся совокупность порожденных ими старых идеологических сословий, все принадлежащие к этим сословиям ученые, магистры и попы... экономически приравниваются к толпе собственных лакеев и шутов буржуазии, которые содержатся ею и представителями праздного богатства — земельными собственниками и праздными капиталистами. Они просто слуги общества, подобно тому как другие — их слуги. Они живут на продукт труда других людей. Поэтому их число должно быть сокращено до неизбежного минимума» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Собр. соч. Т. 26. Ч. 1. С. 296–297).

ром рабочее время является для большинства людей основным временем их общественной жизни, нельзя считать полностью свободным. Но тогда шагом вперед по пути к свободе может быть только сокращение рабочего времени «до минимума» и как следствие этого расширение границ *свободного времени*, которое следует понимать не как время свободы от труда, а как время свободного труда, труда по призванию, соответствующего дарованиям, способностям и талантам трудящегося человека.

В современном обществе свободное время давно уже стало общедоступным благом, но оно пока не обрело значения основного времени общественной жизни, базиса общества и ценится по преимуществу как время добавочного труда или просто как время воспроизводства рабочей силы, целиком посвященное домашним делам и заботам, отдыху и развлечениям. На подобное времяпровождение работает вся современная индустрия досуга. Такое время летит с ускоренной быстротой, ни на чем не задерживаясь, ничего не оставляя в памяти, никуда не устремляясь. Оно подобно дурной бесконечности, кружащейся в повторе одного и того же.

Вырваться за пределы этого постоянного кружения можно одним путем — превратив свободное время в «основную меру общественного богатства» (т. е. чем его больше в обществе, тем оно богаче). Тогда главным таким богатством станет сам человек во всей целостности своего общественного бытия. Свободное время и есть время производства человеком самого себя как «основного капитала». Оно позволяет ему быть тем, кем он пожелает, вступать в общение с теми, кто ему лично интересен, будь то современники, предки или потомки. Такое время и равносильно жизни человека в свободе. Но если раньше оно было привилегией для немногих, занятых творческим трудом, то теперь все больше осознается как единственно доступное человеку условие его подлинно свободной жизни.

В обществе, базирующемся на рабочем времени, философия сохраняет за собой функцию самосознания человека, но которое теперь утрачивает характер осознания им своей связи с вечностью и тем самым своей свободы. Индивид осознает себя уже не как субъект свободно осуществляемой деятельности, а как нечто производное от вне его находящихся и неподвластных ему сил и отношений. Время, лишенное связи с вечностью, есть безличное время социальных изменений с разной степенью длительности. Оно предстает здесь как время жизни вещей, но не людей. Время же человеческой жизни, как в язычестве, опять измеряется жизнью его тела, но не духа. «Сегодня, — по словам Зигмунта Баумана, — все построенные в культуре мосты, соединяющие человека с вечностью, полностью разрушены. Путь в вечность перекрыт для современного человека и ему остается лишь сосредоточиться на своем телесном

существовании, найти в нем смысл и ценность»[15]. Забота о теле становится главной заботой человека, отодвигая на второй план все остальные его интересы и помыслы[16]. Наиболее значимым и более всего переживаемым событием такой жизни становится смерть. Во всем видят теперь неизбежную печать смерти, признак надвигающегося конца, приближающейся гибели. Смерть становится главной темой и художественного творчества. По словам Баумана, «самые известные художественные артефакты наших дней высмеивают бессмертие или обнаруживают к нему полное равнодушие... Исчезновение и умирание — вот что выставляют ныне в художественных музеях»[17].

Тема кризиса европейской культуры, о чем начали писать еще в конце X1X в., переросла в XX в. в критику культуры и даже ее отрицание. Для того же Хайдеггера культура с ее устремленностью к вечному, бессмертному, абсолютному есть нечто, скрывающее за собой подлинное бытие человека в его конечности, постоянно исчезающей в потоке времени.

Любая попытка избавиться от утопии, ставшей для человека Нового времени единственной надеждой на преодоление им своей конечности, достигается, согласно Мишелю Фуко, лишь ценой «смерти человека» как познавательной «эпистемы», что означает переход к новой – не антропологической, а лингвистической — «эпистеме» с ее представлением о языке как формально структурированной системе. Возникает совершенно новая дискурсивная практика, в которой человек исчезает, испаряется в безличных языковых конструкциях, а сама история превращается всего лишь в «археологию знания». Правда, сам Фуко называет такую перспективу только предположением, но для него несомненно, что человек есть «изобретение недавнее», продукт одной из возможных «диспозиций знания» и потому его конец неизбежен. Впоследствии Фуко попытается представить историю, в которой «человек умер», как историю власти, меняющей во времени лишь свои обличия и способы предъявления. Но и в этом случае человек исчезает из истории как ее субъект, делающий самого себя ее движущей целью. Вывод вполне логичный, если учесть, что в истории, не знающей вечности, нет места и человеку с его индивидуальной свободой. Попытка Фуко освободить историю от всего, что претендует на выход за пределы времени, будет затем подхвачена теоретиками постмодернизма.

---

[15] *Бауман З.* Индивидуализированное общество. С. 313.

[16] Как пишет Бауман, «коль скоро телесное существование остается единственно значимой вещью, невозможно представить себе нечто, более ценное и достойное заботы. Наше время отмечено чрезмерным вниманием к телу. Тело представляется крепостью, окруженной хитрыми и тайными врагами. Оно должно быть защищаемо ежедневно...» (там же).

[17] Там же. С. 314.

Постклассическую философию, с этой точки зрения, трудно назвать самосознанием свободы. Скорее, она предстает как ее отрицание, как осознание невозможности ее обретения в границах существующего мира, всей трагичности человеческого бытия, неспособного избавиться от своей конечности. Под вопрос ставится все классическое наследие гуманизма и просвещения с его верой в первостепенную ценность человеческой свободы.

Но если свобода исчезает из поля зрения философов в результате утраты человеком своей связи с чем-то вечным, что находится за пределами времени, то может это вечное надо искать в самом времени? В качестве некоторого общего итога философского поиска свободы, начиная с греков и вплоть до наших дней, напрашивается именно такой вывод. В своем практическом воплощении свобода, видимо, не может быть ничем иным, как временем, принадлежащим тому, кто живет в нем, т. е. свободным временем, превращающим индивида, по выражению Маркса, в «иного субъекта» по сравнению с тем, каким он предстает в рабочее время. «Царство свободы» располагается тем самым не в каком-то вневременном пространстве, созданном нашим воображением, а в реально текущем времени, но только в том, которым индивид может распоряжаться по собственному усмотрению. Но тогда и всю философию можно определить как самосознание человека, живущего в свободном времени или хотя бы испытывающего потребность в нем.



Неля Мотрошилова

Я знала, что буквально несколько дней назад Неля Васильевна закончила писать свою внушительного объема монографию о молодом Гуссерле. «Хочу написать еще одну книгу; очень много накопилась материала» — сказала она: и в этом была вся Неля Васильевна, какой я знаю ее вот уже более трех десятилетий.

Воспитанную на идеалах вольной философской мысли начала 1960-х, ее отличает какое-то обостренное чувство собственной миссии и полное, без остатка, погружение в то дело, которым она профессионально занимается. Она не просто трудится на философском поприще, а живет философией, реализуя отстаиваемые ею ценности разума, свободы, нравственной чистоты и ответственности, где слово — произнесенное и написанное — должно быть неразрывно с делом.

Как историк философии, Мотрошилова имеет дело не просто с фактами истории, а с самой философией как фактом. Это, однако, не означает, что история философии, как это часто считается, сводится лишь к изучению школ, направлений и индивидуальных мыслителей. В действительности, истинная история философии — это, говоря языком Гегеля, постоянное «присутствие духа», т. е. живая философская мысль в ее становлении и развитии. Поэтому историк философии не может быть просто историком в традиционном смысле этого слова, своеобразным архивариусом сохранившихся во времени философских документов; одновременно, и даже в бóльшей мере, он должен быть философом, которому свойственно критическое мышление и который всматриваясь в философские тексты способен распознать и подвергнуть детальному анализу те сквозные проблемы, над которыми бились мыслители, принадлежащие различным школам, идейными направлениям и историческим эпохам. И Мотрошилова владеет данным искусством с завидным мастерством. В ее работах ощущается постоянное присутствие живого духа времени; ей удается передать бурление мысли, энергию философских дискуссий, а, главное, побеждающую силу философской истины, пробивающей себе дорогу в непрекращающихся спорах философов прошлого и настоящего. Мастер портретного жанра, она способна воссоздать не только часто остающиеся незамеченными важные характеристики героев своих повествований, но и тот философский контекст, который задает и определяет движение их философских поисков. Историко-философские образы и идеи вдруг оживают и начинают звучать по-новому.

Личное и философское кредо Мотрошиловой — искренность, и это проявляется во всем, что она говорит и пишет. Она нетерпима ни к чему деланному и напускному, будь то притворство перед властью или дань моде. Она пишет о том, о чем думает, и думает о том, что злободневно и потому важно для многих.

Марина Быкова

Жизнь и идеи Джордано Бруно

1. Джордано Бруно перед судом инквизиции*

Допросы. Следствие

В застенки венецианской инквизиции Джордано Бруно, арестованный по доносу дворянина, богатого купца Джованни Мочениго, попал в ночь с 23 на 24 мая 1592 года. Предстоят первые допросы. Об арестованном инквизиторы знают очень немногое: отзвуки европейской славы Бруно (а он во время вынужденных своих странствий побывал и прославился в католической Франции, в протестантских Швейцарии, Англии, Германии) вряд ли могли докатиться до Венеции в тот век слабых и медленных коммуникаций. Надо учесть, что католическая Италия сознательно изолировала себя от ненавистного про-

*Публикуется с сокращениями по изданию: *Мотрошилова Н.В.* Рождение и развитие философских идей. Разд. III: Жизнь и идеи Джордано Бруно. М.: Канон +; РООИ «Реабилитация», 2010. С. 285–312.
«В своей жизни я написала две книги, которые так и остались неопубликованными: одна была посвящена философии Лейбница, другая — Джордано Бруно. Книгу о Лейбнице забраковала я сама и решила ее не публиковать. С книгой о Джордано Бруно получилось иначе. Я написала ее с четкой целью очертить духовно-идеологические условия, типологически похожие на те, которые сложились в тогдашнее «наше время». Дополнительное историческое обстоятельство состояло в том, что 1970 год был в СССР юбилейным: страна готовилась отметить 100-летний юбилей В.И. Ленина. Предъюбилейная шумиха была такая, что чуть ли не из утюгов неслись «юбилейные» славословия. И совсем не случайно: юбилей захотели использовать те круги (власти и идеологов), которые собирали силы для наступления после неугодной им оттепели 60-х годов. Условий для того, чтобы открыто высказаться против юбилейной шумихи, не существовало. И мне пришло в голову использовать и сделать, так сказать, злободневной тематику юбилея 1600 года — с «юбилейным» же сожжением Джордано Бруно. Когда книга была написана, я попробовала ее опубликовать. Предварительно договаривалась с парой как будто более «либеральных» издательств. Мне говорили: конечно, приносите книгу — тема нам подходит. Но по прочтении ее отказывались печатать: там, разумеется, не могли не распознать, впрочем, мною и не скрываемые, а акцентированные, параллели, аллюзии. И я везде получила отказы вроде: «очень интересная тема, хорошо написана, но ... книга не по нашему профилю». Я, кстати, сама понимала, что столь «горячая» тема (и ее раскрытие у меня) будет восприниматься как политико-идеологическая — и что потому вся книга о Джордано Бруно попадет в разряд материалов, предназначенных для пребывания в ящике стола. То есть немногие части, которые были впервые опубликованы в моей книге 1990 года «Рождение и развитие философских идей», вышли в свет уже ближе к перестройке. Они — еще в одном сокращении — публикуются в данной книге (ибо написаны скорее в жанре исторического эссе).
...Расскажу об одном эпизоде из моей жизни. В 1970 году имело место совершенно исключительное в моей жизни обстоятельство. А именно: при том, что мы, т. е. мой муж Юрий Александрович Замошкин и я, оба «выездные», не имели, однако, «права» в советское время вместе выезжать за пределы СССР, один раз эта возможность все-таки представилась в виде (незабываемой) поездки в Италию. Вспоминаю, в Риме мы искали путь из нашего отеля на Площадь цветов, на которой в 1600 году сожгли Джордано Бруно. (В то время я чуть освоила итальянский язык и пыталась спрашивать у прохожих, как найти путь на эту площадь. Может, мой плохой итальянский был причиной, но ни названия площади, ни имени Джордано Бруно прохожие не знали... Наконец, я догадалась спросить у таксистов — и получила ответ.) Когда мы пришли на Площадь цветов, то муж, который одобрял мою книгу, подарил мне роскошный букет темнокрасных роз. А на площади в то время проходил импровизированный съезд хиппи. Из разговора с ними мы уяснили, что и они ничего не знали о сожжении Джордано Бруно в 1600 году на этой самой площади». — *Н.В. Мотрошилова.*

тестантского мира, в особенности от его идейных «соблазнов». Потому и книги подследственного, по большей части вышедшие за границей, тоже еще неизвестны инквизиторскому трибуналу. Единственный обличающий документ — донос Мочениго — принят с обычным по отношению к доносам доверием, однако и он, тоже по обычаям инквизиции, все-таки подлежит формальному доказательству и выяснению.

Итак, пока что единственная полностью достоверная для инквизиторов реальность — личность самого Бруно, его поведение в ходе допросов. В то, что будет говорить оправдывающийся Бруно, они не склонны верить. Но, может быть, именно поэтому наметанный глаз инквизитора станет внимательно наблюдать за тем, как будет говорить, как держаться, как именно начнет — и начнет ли вообще — раскаиваться обвиняемый, поставленный перед страшной угрозой быть уличенным в перечисленных Мочениго тяжких «еретических грехах». Правда, поднаторевшие в допросах инквизиторы не без основания предполагают, что любой человек в такой ситуации ведет себя иначе, нежели в обычной жизни, в окружении друзей и доброжелателей. И все-таки опыт подсказывает, что есть люди, чей характер и чьи мысли не столь резко меняются перед страхом пытки и смерти. Если пристально понаблюдать за ними, можно о многом догадаться — и о скрытых движущих мотивах поведения, и о моральных установках, и о наиболее дорогих идеях. К тому же хорошо известен «позитивный эталон», с которым судьи будут постоянно соотносить поведение обвиняемого.

Бруно введен в зал заседаний и поставлен перед трибуналом. Это человек среднего роста, с каштановой бородой, на вид лет сорока. Ему предложили принести присягу. Возложив руки на Евангелие, он сделал это. Начался допрос. Что же могли извлечь инквизиторы из его первых ответов?

Его «увещевали говорить правду». Он «сказал от себя»: «*Я* буду говорить правду. Много раз мне угрожали предать суду этой святой службы. Я всегда считал это шуткой, ибо готов дать отчет о себе».

Ответ дерзкого, уверенного в себе человека. Так, значит, уже «много раз угрожали...»?

Одну из норм инквизиторского судопроизводства, неизменно действовавшую в качестве предпосылки следствия, можно было бы выразить словами пословицы: «Нет дыма без огня». К доносчику всегда испытывали большее доверие, нежели к «объекту» доноса; если инквизиция получала донос, то человек, в чьей благонамеренности создатель сего документа сомневался, с самого начала должен был предстать в качестве обвиняемого и оправдывающегося. В добавление к допросу Бруно рассказывает о своем знакомстве с Джованни Мочениго и о пребывании в его доме. Он хорошо понимает, по

чьему доносу арестован: «*Я* убежден, что меня подвергли заключению стараниями означенного Джованни». Все первое показание говорит о хорошем знакомстве Бруно с правилами судопроизводства святой инквизиции: обвиняемый в какой-то степени подрывает формальную ценность доноса и затягивает следствие, если указывает, что лицо доносящее — его враг по личным причинам. Именно так, по всем правилам, и играет Бруно. Как Бруно характеризует свои отношения с Мочениго? Он, Бруно, был учителем, подрядившимся за плату обучать купца «искусствам памяти и изобретения». Ученик потом стал препятствовать отъезду учителя — по словам Бруно, из ревности, что учитель будет обучать других лиц тем же самым знаниям. Сказана не вся правда, но для Бруно вариант с личной ревностью Мочениго — наиболее выгодное объяснение.

По требованию инквизиторов Бруно рассказывает о своей жизни — излагает лишь основные факты. Родился, как ему говорили родные, в 1548 году в Ноле, близ Неаполя (на допросе о том не шла речь, но надобно добавить, что рожден он был в семье обнищавшего дворянина Джованни Бруно, при крещении получил имя Филиппо). Значит, теперь ему около сорока четырех лет. Обучался в Неаполе литературе, логике и диалектике. Четырнадцати или пятнадцати лет (а по документам, в 1565 году, то есть семнадцати лет) вступил послушником в орден доминиканцев, в монастырь святого Доминика в Неаполе, где и был по прошествии необходимого срока рукоположен в сан священника (при рукоположении получил имя брата Джордано — и именно как Джордано Бруно вошел в историю).

Итак, обвиняемый был посвящен в священнический сан, стал «братом Бруно». Этот пункт в высшей степени важен для инквизиторов. Если обвинения, содержащиеся в доносе, будут подтверждены хотя бы частично, Бруно ожидает жестокое наказание: кара, уготованная монаху-отступнику, как считала инквизиция, должна быть самой строгой. Но что же произошло с «рукоположенным братом» Бруно? Бруно рассказывает, вынужден рассказать о том, когда и за что его уже привлекали к «святому» суду. «В 1576 году, следующем за годом юбилея, — говорит он, — я находился в Риме, в монастыре делла Минерва, в повиновении у магистра Систо ди Лука, прокуратора ордена. Я прибыл, чтобы представить оправдания, так как дважды был предан суду в Неаполе, первый раз за то, что выбросил изображения и образа святых и оставил у себя только распятие, и за это был обвинен в презрении к образам святых, а второй раз — за то, что сказал одному послушнику, читавшему Историю семи радостей в стихах, — какую пользу может принести ему эта книга и пусть выбросит ее и займется лучше чтением какой-либо иной книги, например житий святых отцов.

В то время, когда я прибыл в Рим, это дело возобновилось в связи с другими обвинениями, содержание которых мне неизвестно».

С точки зрения всех правил жизни католического мира Бруно впал в тяжкий грех уже потому, что уклонился от наказания и, по его собственному признанию, «покинул духовное звание». При этом он не был лишен сана церковью, но самовольно снял монашескую одежду. Наконец, характер первоначальных, еще в юношестве совершенных отступлений для инквизиторов тоже существен: обвиняемый выбросил образа святых, оставив только распятие. Значит, он хотел показать, что не признает всех тех святых, которые были «занесены в списки» после отцов церкви, чей авторитет он будто бы хотел подчеркнуть своим действием. Бруно выступил против одного из важнейших в то время ритуалов — поклонения святым, число которых непрерывно росло, поскольку таким способом подогревалось религиозное рвение и, что главное, удовлетворялось тщеславие высших чинов религиозной иерархии, надеявшихся на причисление к лику святых.

Признание Бруно наверняка утвердило инквизиторов в подозрении, что в его лице они имеют дело с человеком, подрывающим сами основы католического вероучения — догматику, ритуалистику, главные богословские принципы. Это подозрение и определило ход допросов, привело к формированию особой системы следствия. Бруно должен был отвечать на вопросы относительно наиболее существенных ритуалов, догм, обычаев католической церкви, а также политики церковных властей. Были затронуты и проблемы философского характера, однако следователи интересовались главным образом теми мировоззренческими выводами Бруно, которые могли противоречить господствующим философским, точнее, теологическим догматам католической веры. А раз Бруно должен был дать отчет о своем отношении к господствующим догмам и ритуалам, то все его попытки отвлечь инквизиторов от догматически-ритуального хода следствия, предложить для разбора и дискуссии философские доводы были заведомо тщетными. Напрасно уверял Бруно, что его основным занятием была философия, а не богословие. Бруно сам признался, что рассуждал он «чрезмерно философски», то есть «в соответствии с принципами и естественным светом (разума), не выдвигая на первый план положений, которых надо придерживаться соответственно требованиям веры». «В отдельных своих книгах, — признается Бруно, — я излагал и доказывал философские вопросы, относящиеся к могуществу, мудрости и благости бога, согласно христианской вере, но основывая свое учение на чувствах и разуме, а не на вере». «Грех» этот для католика тоже считался немалым (даже философу, а тем более монаху, рассуждать дозволялось лишь «после», на основе веры и теологии, но не прежде, тем более не вместо них) — и все же прямое отрицание

догм и ритуалов или сомнение в них классифицировалось как самое тяжкое отступничество. Вот почему инквизиторы грубо и определенно принуждали Бруно к прямым, четким ответам на важнейшие догматически-ритуальные вопросы. Такой ход следствия, конечно, определялся и доносом Мочениго, содержание которого почти целиком состояло из догматически-ритуальных обвинений. Совпадение между главными обвинительными пунктами доноса и направленностью следствия, содержанием вопросов и «увещеваний» трибунала почти полное. Известно, что окончательный приговор, подписанный в феврале 1600 года кардиналами, высшими чинами римской инквизиции, инкриминировал Бруно «восемь положений» еретического характера, но их конкретное содержание невозможно установить из документов, дошедших до наших дней. Исключение составляет догмат о пресуществлении, тезис об отрицании которого сохранился в уцелевшей версии обвинительного документа. Некоторые авторы высказывают предположение, что окончательный обвинительный документ по делу Бруно в более поздний период, когда он представал как позорный для католической церкви, был ею «сокращен» или фальсифицирован. Что и говорить, утрата для историка существенная. Однако есть все основания предполагать, что тот документ был логическим завершением всего хода восьмилетнего следствия.

Документы же показывают, что подход к обвиняемому, определившийся на допросах в венецианском «филиале», не претерпел существенного изменения после того, как Бруно — не без сопротивления либеральной Венеции — был по требованию папы перемещен в застенки инквизиторского «центра» в Риме (о чем — позже). Характер вопросов, которые, как правило, были провокационными и в скрытой или явной форме уже заключали в себе обвинение, остался тем же.

Вот он, донос Мочениго, который имеет смысл воспроизвести если и не целиком, то во всяком случае в его основных тезисах: «Я, Джованни Мочениго, сын светлейшего Марко Антонио, доношу, по долгу совести и по приказанию духовника о том, что много раз слышал от Джордано Бруно Ноланца, когда беседовал с ним в своем доме, что, когда католики говорят, будто хлеб пресуществляется в тело, то это — великая нелепость; что он враг обедни, что ему не нравится никакая религия; что Христос был обманщиком и совершал обманы для совращения народа, и поэтому легко мог предвидеть, что будет повешен; что он не видит различия лиц в божестве, и это означало бы несовершенство бога; что мир вечен и существуют бесконечные миры; [...] что Христос совершал мнимые чудеса и был магом, как и апостолы, и что у него самого хватило бы духа сделать то же самое и даже гораздо больше, чем они; что Христос умирал не по доброй воле и, насколько мог, старался избежать

смерти; что возмездия за грехи не существует; что души, сотворенные природой, переходят из одного живого существа в другое; что, подобно тому, как рождаются в разврате животные, таким же образом рождаются и люди. Он рассказывал о своем намерении стать основателем новой секты под названием «новая философия». Он говорил, что дева не могла родить и что наша католическая вера преисполнена кощунства против величия божия; что надо прекратить богословские препирательства и отнять доходы у монахов, ибо они позорят мир; что все они — ослы; что все наши мнения являются учением ослов; что у нас нет доказательств, имеет ли наша вера заслуги перед богом; что для добродетельной жизни совершенно достаточно не делать другим то, чего не желаешь себе самому... что он удивляется, как бог терпит столько ересей католиков. Он сообщил, что уже раньше был обвинен инквизицией в Риме из-за 130 тезисов и, если бы не скрылся, был бы схвачен».

Теперь — о самом главном и самом опасном в доносах и в развернувшемся следствии. Согласно доносу Мочениго, Бруно высказывал уверенность в необходимости «крупного» и «всеобщего» преобразования католической веры. Передавал ли он слова Бруно или сам сделал это заключение, неизвестно. Но вывод совершенно точен. Жизнь и мысль Бруно действительно были нацелены главным образом на такое преобразование. Он не был одним из тех ересиархов, которые высказывались лишь по отдельным и частным вопросам католического вероучения. Он был человеком, который, придись он «ко времени и ко двору» в истории католичества, смог бы способствовать широким, фундаментальным реформам его веры, ритуалов, институтов, приведению их хотя бы в относительное согласие с тогдашними здравым смыслом, рассуждающим и сомневающимся умом. Возможно, такие реформаторы всегда не ко времени и не ко двору, если господствуют жесткие, ригористичные догматико-ритуалистские идейные системы. Но во всяком случае, широкие реформаторские замыслы Бруно были не ко времени в Италии конца XVI века и не ко двору в застенках инквизиции. Бруно хорошо понимал: раскрывать и отстаивать перед инквизиторами новые идеи и признаваться в том, что он «постоянно уверял» в своей правоте слушателей и собеседников, — значит сразу подписать себе смертный приговор. Ибо ведь жизненная драма Бруно с 1562 года стала разыгрываться на исключительно неблагоприятной для него исторической сцене, где хозяевами положения, «сценаристами» и «режиссерами» — правда, как оказалось, не всесильными — были те люди, которые владели богатствами, властью в католическом мире и определяли его господствующую, официальную идеологию.

Драма жизни и личность Бруно

...Позвольте в связи с этим небольшое отступление. Не один раз представлялось мне, как драма «Джордано Бруно перед судом инквизиции» играется в театре. Ведь перед нами — потрясающая по своей силе драма, хорошо подтвержденная документами: их «вручила» истории сама инквизиция. Это прежде всего протоколы допросов — документы подлинные; велись они точно и строго, ибо предназначались исключительно для «служебного пользования» в инквизиции, для ее сугубо секретных внутренних архивов. Обнаружены были они только благодаря революции 1848 года, открывшей доступ к части архивной документации католической церкви. Есть и другие свидетельства истории: сам Бруно говорит с нами, далекими потомками, на ярком, сложном языке своих поистине драматических диалогов. И хотя драма, о которой веду я речь, еще не написана, но она легко может составиться из этих подлинных исторических документов и, наверное, из исторических комментариев, отвечающих нынешнему времени.

Как можно было бы поставить и сыграть такую драму?

Как драму единоборства выдающегося мыслителя с властвующей сворой: от доносчиков, следователей, тюремщиков всех рангов, генеральных инквизиторов, привлеченных к экспертизе ученых советников, «отцов магистров святого богословия и докторов обоего (гражданского и церковного) права» до тогдашнего «первого католика» — папы Климента VIII.

Как драму жизни на пограничье со смертью... Всякий, перед кем в разгар жизни возникла реальная угроза смерти, знает, как страшен самый ее призрак, какой спазм схватывает душу. Надежда — передышка... и снова спазм... Восемь лет для жизнелюбивого, исполненного новаторских планов, уверенного в своем высоком творческом предназначении Джордано Бруно были также единоборством с грозящей, подступающей смертью — при неизвестности насчет завтрашнего дня. Каждый следующий донос — новая угроза. Найденный инквизицией свидетель — новая опасность или надежда? Очередной допрос — чем он кончится, насколько приблизит смерть или отодвинет от нее? Неосторожный ответ — шаг к смерти. Частые допросы — духовные пытки. Долго нет допросов — полная неизвестность и беспокойство: что замышляют? Тягчайшая человеческая драма. Но ставить и играть ее нужно прежде всего как воплощенное в реальные человеческие судьбы и конфликты драматическое столкновение идей, принципов — как непреходящую для истории интеллектуальную драму. Ставить и играть надо для тех, кому интересно и возможно следить за борьбой между агрессивной догматикой, политической апологетикой и сомневающейся, ищущей истину, доказующей новаторской мыслью.

То была также внутренняя драма личности и дела Бруно — причем тут драматизм, пожалуй, более глубокий, чем в столкновении Ноланца с фанатичными догматиками.

Бруно влекли к себе тайны природы, необозримость мироздания, загадки человеческого познания и возможности совершенствования памяти; живо интересовали его достижения нового естествознания. Без фигуры Бруно нет полной истории философии и науки эпохи Возрождения. Идея множества миров — центральная для того времени, весьма радикальная. Не случайно она привлекла внимание инквизиторов. Не случайно с нею же связывают вклад Бруно в историю науки. На средостении зарождающейся опытной науки и прокладывавшей ей дорогу философии располагалось постепенно расширяющееся, новое поле борьбы идей, за которым теология и ее идеологи неусыпно следили, но которое они все менее были в состоянии действительно эффективно контролировать. Философско-мировоззренческие поиски Бруно, его интерес к учению Коперника выводили его на это поле творчества и борьбы, и оно, по крайней мере частично, было «его полем».

Но Бруно не был ученым и философом, целиком погруженным в вычисления и абстрактные рассуждения. Выросший в католической стране и сформировавшийся в стенах монастыря, магистр богословия, он, с одной стороны, уже в молодые годы заразился ересями, пришел к отрицанию господствующей, догматики, а с другой стороны, не только продолжал видеть большой смысл в самом споре о догмах и ритуалах, но буквально рвался к нему. Дискуссия о догматике и ритуалах, о чем свидетельствуют и его сочинения, была для него делом, которое он принимал близко к сердцу и которым постоянно, живо, горячо интересовался.

И потому при всей неблагоприятности для Бруно исторически возникшего поля идейной битвы, где не он определял условия борьбы, сами по себе вопросы догматики и ритуалистики во многом также были «его полем». Бруно принципиально иначе, чем инквизиторы, решал предлагаемые следствием догматико-ритуальные вопросы. И не один теоретический спор влек к себе Бруно. Его глубоко занимало состояние сознания массы верующих, сознания уже амбивалентного, критического, беспокойного, но в то время все же больше зараженного догматизмом, чем ересями. Он страстно хотел пропагандой своих идей просветить, исправить это сознание, отвратить от старого и научить новому. Итак, Бруно возносился к высотам новаторской научно-философской мысли, которая становилась все более независимой от религии и церкви. Но он никак не пренебрегал полем спора, более понятого и доступного его верующим современникам. А им и было поле догматики, ритуалистики, политической, идеологической стратегии и повседневной тактики

католической церкви, ее государственных дел и амбиций. Мыслитель и писатель Возрождения, Бруно и в книгах продолжал свой спор, облекая его в популярную тогда и со времени древних греков хорошо освоенную философией форму живых диалогов, где идеи сталкивались через конфликты личностей, помещенных в напряженные идейные ситуации. Диалогов, которые интеллектуальный театр может адресовать и современному человеку, ибо вовсе не устарел спор о догматике, догмах, догматиках, о воспитании и самовоспитании в духе независимости, творческих ориентаций ума, чувств, характера (кстати, Бруно пробовал перо и в драматическом жанре — им была написана антиклерикальная пьеса «Подсвечник»).

Итак, надо сыграть драму мыслителя, который одновременно был на двух, причем в его случае — взаимопересекающихся полях боя; прямо противоречащие друг другу побуждения взаимодействовали, сталкивались, боролись в одной душе, испытывая ее на прочность, на разрыв. И решающее испытание шло, нельзя о том забывать, вместе с испытанием насилием, унижением, пыткой, страхом смерти.

Мы знаем трагический и героический финал драмы. И конечно, для сегодняшнего режиссера-постановщика перенесенная на сцену восьмилетняя драма заключения Бруно не может не освещаться пламенем костра, который 17 февраля 1600 года на римской Кампо ди Фьоре (площади Цветов!) поглотил того, кого в приговоре инквизиции именовали «братом Джордано Бруно» и в то же время объявляли «нераскаявшимся, упорным и непреклонным еретиком».

Но — стоп! — подождем с финалом и тем более с современными оценками: ведь действующие лица, столкнувшиеся в той исторической сцене конца XVI века, еще не знали с точностью, что дело закончится костром. В том-то и состояла острота драматической завязки, что Бруно в 1592 году не хотел, не собирался непременно умереть — он хотел выжить; для инквизиторов смерть грешника через сожжение также не была ни единственным, ни даже предпочтительным вариантом. Так что пока не было заведомо определенного финала. И еще: на венецианской сцене сложилась особая расстановка борющихся сил. Она, кстати, помогает понять, почему Джордано Бруно, зная за собой весьма тяжкие, по понятиям католического мира, прегрешения, вернулся именно в Венецианскую республику — через Падую в Венецию.

Ситуация в Венеции

В начавшемся в 1592 году акте драмы главным движущим мотивом, побудившим Бруно к столь рискованному возвращению, была не унимавшаяся с годами тоска по родине. Больше всего влекла к себе родная неаполитанская земля, но путь в Неаполь, как и в Рим, для Бруно был заказан: там господ-

ствовала и свирепствовала инквизиция. Вся надежда была на венецианскую ситуацию. Чтобы понять, как развертывалось дело Бруно, имеет смысл принять ее в расчет.

Хотя в республике Венеции еще с начала XV века существовала и играла большую роль государственная инквизиция, церковная инквизиция, долженствующая исполнять волю Рима, появилась лишь к середине XVI столетия и постоянно наталкивалась на глухое или явное сопротивление государственных институтов. Еще решительнее выражал свою ненависть к папским инквизиторам венецианский народ — от простых людей до патрициев. Вот что правдиво и объективно отмечалось в одной из тех инструкций, которые были даны римской инквизицией кардиналу Монтальто, в 1555 году направленному папой Павлом IV для восстановления в Венеции пошатнувшейся власти церковного трибунала: «Венецианцы ненавидят трибунал инквизиции, так как они заявляют притязания властвовать над церковью, а это не согласуется с порядками и статусами инквизиции. Кроме того, они любят разнузданную свободу, которая чрезвычайно велика в этом городе Венеции, и относятся с пренебрежением к учению религии и догматам. Многие живут не так, как подобает христианам. Но будет весьма печально, если порвется слишком натянутая нить; как бы это не явилось причиной каких-нибудь маленьких или даже больших осложнений».

К концу XVI столетия республиканская Венеция, не порывая с Римом, добилась немалой самостоятельности в таких существенных делах, как установление международных контактов с протестантскими государствами, как относительная веротерпимость, по крайней мере для подданных венецианского государства. Венеция постоянно бунтовала против Рима, ввязывалась в конфликты с ним. Усиливалась антипапистская партия, среди лидеров которой был Франческо Донато — и его-то республика сделала своим послом в Риме! В Венецию и близлежащие города устремлялись писатели, художники, ученые. Во время процесса Бруно Галилей был приглашен читать лекции в Падуе. Он, конечно, пока не знал о следствии по делу Бруно, которое было строго секретным.

В книжных лавках Венеции можно было найти книги, изданные в протестантских государствах, что приводило в бешенство папских посланцев и местных религиозных фанатиков. Но они ничего не могли поделать: венецианские книгоиздатели и книготорговцы, учитывая направление мыслей читателей, вели свои дела широко и смело. Среди новых книг на венецианских прилавках стали появляться и вызывать интерес публики изданные за рубежом (например, во Франкфурте, откуда в Венецию доставлялись контрабандою) работы Бруно. Вот именно на то, что папские приспешники называли «разнузданной

свободой» венецианцев, и рассчитывал Ноланец, когда решил вернуться не куда-нибудь, а в Венецию.

Расчет вполне мог оправдаться. Но дело Бруно завязалось в слишком тугой узел. И воротился беглый «брат Бруно» на несколько лет «раньше времени»: в 1606 году Франческо Донато, став дожем Венеции, не убоялся открытого конфликта с папой, который наложил на республику интердикт. Из Венеции были изгнаны иезуиты. А в 1592 году венецианским дожем был Паскуале Чиконья, политик хотя и крупный, но осторожный, склонный к компромиссам с папой. Партия оппозиции имела немалое влияние, но оно не было решающим: антипаписты во главе с Донато активно боролись против выдачи «отступника» Бруно Риму, но потерпели поражение. Если бы они победили, то Бруно все равно вряд ли бы освободился без какого-то покаяния и наказания.

Перед церковным трибуналом Венеции Бруно в первый раз предстал 26 мая 1592 года. Состав трибунала очень важен. В Венеции этот суд включил прежде всего представителя папы — им был апостолический нунций Лодовико Таберна — и патриарха Венеции Лауренца Приули. На первом допросе в качестве представителя светской власти, Совета мудрых Венеции, председательствовал, как сказано в протоколе, Алоизи Фускари, в дальнейшем — другие члены Совета. Судьей-инквизитором по делу Бруно стал Габриеле Салюцци, сыгравший в расследовании первую скрипку. Конечно, он имел в виду прежде всего папскую партитуру, однако должен был постоянно сообразовываться с присутствием и председательством на заседаниях трибунала представителей светской власти, а также зараженных «еретической крамолой» местных церковников (об их «распущенности и своеволии» писал в одной из своих инструкций Лодовико Таберна). Вот почему первые допросы, как бы ни пытался Салюцци зацепиться за малейшую неосторожность обвиняемого, походили скорее на разведку боем, чем на сам бой.

Бруно тоже вел свою идейную разведку. Правда, на чужом — инквизицией занятом — поле. Однако он четко ориентировался на венецианцев — назначенных дожем членов Совета мудрых. Пусть они специально занимались ересями, но это были знатные и образованные венецианцы, стало быть, Бруно мог считать их людьми куда более широких взглядов, чем папские фанатики. И — обстоятельство в данном случае принципиальное — Бруно вполне мог рассчитывать на их философский, интеллектуальный интерес к его новаторским идеям. К концу XVI века почти вся Италия, идейно подчинявшаяся Риму, в основном богословствовала, и, пожалуй, только Венеция отваживалась и любила философствовать. В этом городе, правда, не выросло тогда выдающихся философов. Но в венецианских академиях XVI века, где собирались гуманисты — ученые, поэты, историки, политики, в почете была философия,

которая уже достаточно свободно и оригинально трактовала проблемы природы, человека, искусства. Ноланец не успел выступить в венецианских академиях, но известные гуманисты Венеции уже знали сочинения Бруно или лично встречались с философом. А в кружки гуманистов, в свою очередь, были вхожи члены Совета мудрых — например, Донато, уже упоминавшийся, или Контарини, о котором будет сказано позже. Они посещали основанную историком и политиком Андреа Морозини академию, носившую название «Пилигримы». Значит, можно заключить, что Бруно с расчетом вынес на заседание трибунала тему философствования. Ибо если в глазах Салюцци усиленные занятия философией прежде — тем более вместо — богословия выступали как серьезный грех, то для светских властителей республиканской Венеции это был как бы и не грех вовсе.

Правда, философствование, выносимое на церковный суд, вынуждено было занять позицию обороны и даже покаяния, тем более что в случае Бруно оно то и дело выходило на опровержение важнейших мировоззренческих догм католической церкви. В Венеции, однако, по мировоззренческо-философским проблемам Бруно мог позволить себе позицию активной обороны.

Идея множества миров в философии Бруно

В целом, по словам Бруно, его взгляды таковы: «Существует бесконечная Вселенная, созданная бесконечным божественным могуществом. Ибо я считаю недостойным благости и могущества божества мнение, будто оно, обладая способностью создать, кроме этого мира, другой и другие бесконечные миры, создало конечный мир». (В самом деле, мог подумать воспитанный на возрожденческой гуманистической мысли, но далекий от атеизма венецианец, что же, кроме застарелых догм, мешает считать Бога создателем бесконечного множества миров, а не одного отграниченного мира? И разве не прибавит Богу могущества утверждение о множестве созданных им миров? Не в этом ли направлении должно идти реформирование не поспевающего за веком католического богословия? Таких мыслителей, как Бруно, судят — вместо того чтобы во имя католической веры делать их ее реформаторами! Но не делиться же такими сомнениями с нунцием и фанатичным судьей-инквизитором.)

«Итак, — продолжал Бруно, — я провозглашаю существование бесчисленных отдельных миров, подобных миру этой Земли. Вместе с Пифагором я считаю ее светилом, подобным Луне, другим планетам, другим звездам, число которых бесконечно. Все эти небесные тела составляют бесчисленные миры. Они образуют бесконечную Вселенную в бесконечном пространстве. Это называется бесконечностью Вселенной, в которой находятся бесчислен-

ные миры. Таким образом, есть двоякого рода бесконечность — бесконечная величина Вселенной и бесконечное множество миров, и отсюда, — вынужден добавить Бруно, — косвенным образом вытекает отрицание истины, основанной на вере». Вот так, кратко и четко, изложена самая главная идея, с которой связан непреходящий вклад Дж. Бруно в историю научной и философской мысли.

На допросе Бруно не привел никаких других аргументов в пользу совсем неочевидного в ту пору тезиса о бесконечности миров, кроме апелляции к бесконечному могуществу Бога. В произведениях же Ноланца, например в диалогах «О бесконечности, Вселенной и мирах», «О причине, начале и едином» тщательно, подробно, доказательно — и дискуссионно, в свободном и остром споре собеседников, представляющих различные позиции, — строится образ единой, неисчислимой, нерождающейся и неуничтожающейся, вечно пребывающей в расколе и взаимодействии противоположностей, бесконечной и бесконечное множество миров охватывающей Вселенной. Теологические аргументы в защиту новой картины мира в диалогах тоже есть, но по силе, по убедительности они уступают доводам рассуждающего и исследующего разума.

Салюцци пока поостерегся ввязываться в спор по философским вопросам. Стоило Ноланцу пуститься в объяснения своих взглядов на мироздание, судья-инквизитор и нунций, по всей видимости, заскучали. Почувствовав это, сам Бруно перешел к более горячему пункту — он начал говорить о своем понимании «духа божия в третьем лице». Он опять-таки пытался рассуждать философски, но инквизиторы при рассмотрении этой излюбленной ими темы не дали увести себя в дебри абстрактных рассуждений.

Отношение Бруно к церковным ритуалам и религиозной догматике

Перед Бруно был поставлен прямой вопрос: «Утверждал ли, действительно ли признавал или признает теперь и верует в Троицу, Отца и Сына и Святого духа, единую в существе, но различающуюся по ипостасям, согласно тому, чему учит и во что верует католическая церковь?» Так и началась длинная серия догматически-ритуальных вопросов, столь же определенно и четко поставленных. Переход от философствования к теологической догме был весьма стремителен, но Бруно — по инерции или наивно предполагая такую возможность? — продолжал рассуждать. Более того, он решил поведать инквизиторам о своих сомнениях в догме о «триединстве» Бога.

Разве мог, по логике инквизиторов, еретик ограничиться догмой о триединстве? Разве не должен был он аналогичным образом сомневаться в пресуществлении и в других установлениях и ритуалах? Теперь положение Бруно

существенно менялось: на почве основных догматов, на заповедной земле инквизиторов, ему уже не могли помочь светские судьи — туда они сами еще не решались вступать, хотя могли разделять высказанные подсудимым сомнения. Например, догматика триединства содержала в себе, и давно, зазор для еретиков. И именно в XVI–XVII веках он был расширен благодаря философской критике антропоморфизма христианской религии. Салюцци со своей стороны жестко держал оборону. Его наверняка не устраивали в рассуждениях Бруно ни признание Бога-отца, ибо смахивало на утверждение «прав» слегка персонифицированной природы, ни допущение Духа святого, ибо граничило с аллегорией «духа, называемой жизнью Вселенной», как выразился сам Ноланец. Но во все эти тонкости Салюцци решил не входить — главным он правильно счел атаку на высказанное самим Бруно сомнение относительно «богочеловека» — Христа. Тема Христа стала главным пунктом венецианского, а потом римского следствий. Отныне спасение для Бруно заключалось не в признании догм или уверениях в том, что он их всегда признавал: он обязан был униженно каяться в этом (относительно «богочеловека») и других, притом многочисленных, еретических богоотступнических взглядах. От него ожидали безоговорочного отречения.

«Какого взгляда держался относительно чудес, деяний и смерти Христа и рассуждал ли когда-либо по этому предмету в противоречии с католическими установлениями?» На этот вопрос инквизитора Бруно дает ответ, первая формула которого станет в дальнейшем стандартной: «Я всегда держался взгляда, которого держится святая матерь католическая церковь».

После третьего допроса четко определился не только ход следствия — четко сложилась и тактика обвиняемого при ответах на догматически-ритуальные вопросы. О сомнениях Бруно уже не говорит, к «рассуждениям» почти не прибегает (исключение составляют темы философского характера). Однако он уже не признается в отрицании или непризнании догм. Нет покаяния, нет и отречения.

Совершенно очевидно, что инквизиторы были решительно недовольны поведением Бруно. В Венеции и в Риме они жестко ставили перед ним вопросы о догмах и ритуалах. После признания обвиняемого в каком-либо специфическом еретическом прегрешении у него стремились вырвать другие признания — признания в грехах более тяжких, признания в различных и многих отступлениях, что было типичным приемом инквизиторского следствия. Вот как «увещевали» Бруно: «Но если будет со всей откровенностью просить и умолять, что покается так же, как проявил в отдельных случаях намерение покаяться в своих заблуждениях, и далее очистит совесть и скажет истину, то может быть уверен, что этот трибунал проявит все милосердие, необходимое и подобающее для спасения

душ. И посему да исповедуется во всех своих заблуждениях, изложив каждое порознь и с полной ясностью, и во всех ересях, которые проповедовал, защищал и признавал, вопреки католической вере, и которые были рассмотрены и осуждены по его делам подобными же трибуналами в других случаях. И пусть ясно, искренне и откровенно исповедуется во всех деяниях своей жизни, как в тех, когда еще был монахом, так и позже, дабы достигнуть того, что должно служить целью всех его помышлений и действий, и быть принятым обратно в лоно святой церкви и стать частью тела Иисуса Христа».

Едва на первом допросе Бруно признался в том, что уже подвергался инквизиторскому преследованию, от него стали добиваться новых и новых признаний. Мотив этого стремления был четко определен только на седьмом допросе, но он, без сомнения, стимулировал действия инквизиторов на всем протяжении следствия, поскольку являлся важнейшей установкой инквизиторского сознания. Следователь четко воспроизвел перед Бруно логику инквизиторских подозрений.

Такая установка была достаточно логичной и во многом отвечала жизненной реальности: сомнение в одной хотя бы догме свидетельствовало об особом, антидогматическом типе мышления, сознания и поведения. В случае цельной и оригинальной личности (а в том, что Бруно был такой личностью, у инквизиторов уже вряд ли возникали сомнения) следовало предположить систему еретических взглядов, образ мыслей, совокупность «небогоугодных» моральных критериев и оценок. С первых же допросов Бруно вызвал к себе именно такое отношение, что свидетельствовало одновременно и о масштабе личности философа, и о прозорливости опытных инквизиторов.

В его взглядах Салюцци, а потом римские инквизиторы не без основания искали систему отрицания догматов и ритуалов церкви; глубина философских построений Бруно наводила их на мысль о враждебной церкви мировоззренческой системе; моральные, личностные установки, гуманистические ориентации обвиняемого, как высказанные им на допросах, так и выявленные в реальном поведении, по существу, воспринимались, и тоже с полным основанием, как система мотиваций и оценок, несовместимых с общепризнанными канонами и с господствующими установлениями.

Спор Венеции и Рима вокруг дела Бруно

Апостолический нунций и судья-инквизитор мертвой хваткой вцепились в Бруно. Частые допросы, возможно, пытки; розыски книг, рукописей обвиняемого и изучение их; допросы тех, с кем общался Бруно в Падуе и Венеции, новые допросы... Инквизитор Салюцци разыскал, вызвал и допросил свидетелей

— но тут потерпел неудачу. Конечно, из-за той же венецианской «разнузданности». В Венеции еретика выгораживали... Впрочем, защищали и самих себя.

В инквизицию вызвали книготорговцев Д. Чьотто (он засвидетельствовал: Бруно никогда не высказывал ничего компрометирующего христианина-католика; на повторном допросе упомянул о желании Бруно написать и поднести книгу римскому папе) и Дж. Бертано (тот тоже показал, что считал Бруно хорошим католиком). Такую же — то есть неприемлемую для инквизиторов — характеристику дал Бруно старый монах Д. Ночера, который обучал Ноланца философии еще в монастырской школе Неаполя. Вызывали и основателя академии «Пилигримы» Андреа Морозини, который рассказал о своих встречах и беседах с Бруно, заключив: «Что касается меня, то я всегда считал его католиком. И если бы у меня было хоть малейшее подозрение в противном, я не позволил бы ему перешагнуть порог моего дома». Итак, все свидетели играли по венецианским правилам. А по правилам же инквизиции для усиления позиций следствию нужно было получить хотя бы одно свидетельское подтверждение доноса Мочениго. Не удалось.

Салюцци злобствовал. С книгами Бруно тоже было негусто. Биографы считают, что в распоряжение венецианской инквизиции попали лишь диалог «Пир на пепле» и поэма «О монаде, числе и фигуре». После беглого изучения сложные работы мало что добавляли к уже известному инквизиции. А написанный в Англии диалог «Пир на пепле», где попутно давалась критика порядков протестантской страны, даже мог служить к пользе обвиняемого. Других — «тех самых» — работ, которые были нужны инквизиции и которые, как верно предполагалось, не мог не написать и не опубликовать Бруно, венецианским судьям разыскать не удалось, что потом не преминули поставить им в укор римские коллеги.

Все это подбодрило доброжелателей Бруно в венецианском правительстве.

На требование римской инквизиции от 28 сентября 1592 года передать в Рим дело Бруно как дело монаха-отступника, ранее предаваемого суду, Венеция ответила отказом. Возник спор между нунцием Таберна и Донато, к тому времени вернувшимся из Рима в Венецию. Донато отверг казуистику нунция, понимая, однако, что отвечает он не ему, а генеральному инквизитору кардиналу Сансеверино, именем которого было скреплено требование Рима. Возник серьезный конфликт. Это было одно из испытаний сил Венеции в ее борьбе с Римом. Папе Клименту VIII, избранному на престол в 1592 году, ничего не оставалось, как заявить свои права «первого католика»: он решил вмешаться, и требование выдать опасного еретика теперь было послано непокорным венецианцам уже от его имени.

Донато со сторонниками требовали от правительства принципиальности и последовательности в борьбе с папистами. Представитель другой группы в правительстве, главный прокуратор республики Контарини, ознакомившись с делом и взглядами Бруно, признал, что Ноланец — «один из самых выдающихся и редчайших гениев, каких только можно себе представить». Тем не менее он считал, что надо уступить папе. Контарини сумел убедить в разумности выдачи Бруно дожа Чиконьи, и 7 января 1593 года в Венеции было принято роковое для Бруно решение. Папа выиграл принципиальный для него спор с непокорной республикой. Венеция упорствовала, но, испуганная угрозой папского интердикта, сочла за лучшее сдать крупную фигуру во имя временного равновесия сил на доске политической игры...

Узник венецианской инквизиции был отправлен на корабле прямехонько в застенки римского инквизиторского центра. Здесь дело Бруно попало в руки инквизиторов, которые вершили суд вполне согласно и однозначно. Но вот парадокс: если в Венеции Бруно держали около года, то в римских застенках прошло целых восемь лет его жизни. Почему? «Отспорив» Бруно, папа и его приспешники на несколько лет потеряли к его делу сколько-нибудь серьезный интерес. Инквизиция встрепенулась было, когда в конце 1593 года получила из Англии, через Францию, донос на Бруно. Донос своеобразный: была прислана изданная в Англии книга Бруно «Изгнание торжествующего зверя» — «та самая» антиклерикальная работа с довольно коварными и проницательными замечаниями на полях. Их сделал, очевидно, итальянец-эмигрант, по вероисповеданию протестант-кальвинист, по занятиям — богослов. Протестант помогал католикам в преследовании опасного богоотступника! И католики отнюдь не погнушались рвением кальвиниста — книга на некоторое время стала одним из главных аргументов инквизиторского обвинения.

Однако римские инквизиторы в течение нескольких лет сводили счеты не только и не столько с Бруно, и без того страдавшим в казематах Рима, сколько с венецианцами, коим должно было доказать, сколь нерадиво отнеслись они к серьезному еретическому делу. И правда, в Венеции в книги Бруно не очень-то вникали. А в Риме и в 1595 году все еще настаивали на дальнейшем разыскании и изучении сочинений отступника. От богословов инквизиторы требовали, чтобы было более основательно произведено извлечение «заблуждений и ересей из материалов процесса». Приставленные к идеологической экспертизе люди, однако, не торопились — и вовсе не потому, что кто-то могущественный хотел продлить жизнь обвиняемому. Просто это была обычная инквизиторская волокита. Следователи и «ученые эксперты» инквизиции к ней привыкли. Но вот в 1599 году лучшие силы инквизиции были брошены на завершение процесса Бруно. Что же произошло? А все дело было в

том, что близился 1600-й — юбилейный год. Отречение Бруно теперь стало очень нужным папской курии.

Юбилейный костер

Те восемь лет, что Бруно провел в инквизиции, у кормила высшей католической власти стоял папа Климент VIII. Обстоятельства, при которых папа получил свой пост, не могли способствовать его популярности. Боролись сильные партии, и будущий Климент VIII, тогда еще кардинал Альдобрандини, не значился среди конкурирующих кандидатов. Кардинала Альдобрандини вознесла к высшей католической власти как раз непримечательность его личности. Впоследствии отсутствие у «первого католика» государственного ума, неспособность провести даже назревшие политические перемены болезненно отозвались на всей жизни Рима.

Правление Климента VIII было на редкость непопулярным. За исключением многочисленных родственников папы, превративших папский престол в кормушку, итогами его пребывания у власти были недовольны все: не только народ, но даже ближайшие сподвижники.

Приближался 1600 год. В католическом календаре он играл особую роль: постановление папы Бонифация VIII, принятое три века назад, обязывало католический мир встречать пышными празднествами начало каждого нового столетия. Но юбилеи в Риме устраивались чаще: сначала праздновали приход нового столетия, потом – пятидесятилетия и в конце концов — двадцатипятилетия. Вспомним, что на допросе в застенках инквизиции Бруно, рассказывая о своей жизни, заметил: «В 1576 году, следующем за годом юбилея...» Склонность тогдашних католических властителей к юбилеям объяснялась довольно просто — жаждой новых доходов за счет верующих, стремлением с помощью длительной предъюбилейной и юбилейной шумихи отвлекать внимание от экономических неурядиц и других внутренних проблем.

Подготовка к юбилейному 1600 году началась заблаговременно.

Впервые за годы правления Климента VIII Рим осуществил решительную политическую акцию — и это было, конечно, завоевание. К папскому государству насильственно присоединили до того независимый университетский город Феррару, интенсивная интеллектуальная и культурная жизнь которого после присоединения стала затухать, что называется, на глазах.

Руководствуясь политической аксиомой древнеримского господства, которая за полторы тысячи лет не успела устареть, Климент VIII распорядился, чтобы в юбилейном году народ получил больше, чем обычно, «хлеба и зрелищ». Глава католической церкви еще за три года до юбилея торжественно повелел: в праздничный Рим должны быть завезены большие запасы хлеба,

согнан скот, должны быть открыты новые таверны и харчевни (имея в виду печальный опыт прежних юбилеев, папа не забыл упомянуть о необходимости торговать по умеренным ценам). В католическую столицу ожидались многочисленные послы, богатые туристы и бедные паломники, поэтому папа специально требовал позаботиться о пристанищах для гостей.

Однако довольно скоро из-за очередных неурожаев обнаружились трудности с продовольствием. Нищета, порожденная многолетней бесхозяйственностью, была усугублена стихийным бедствием, обрушившимся на предпраздничный Рим: сильные дожди вызвали повышение уровня воды в Тибре, а затем и наводнение. Вплоть до юбилейного года вечный город не мог оправиться от нанесенного ему стихийными бедствиями опустошения: население Рима и близлежащих районов в эти годы переживало особенно сильный голод (к тому же антисанитарные условия способствовали возникновению и распространению тяжелых эпидемий). Папистам пришлось даже перенести юбилейные торжества.

Итак, на «хлеб» римские правители не очень-то могли рассчитывать — и тем более грандиозный размах должны были приобрести юбилейные зрелища, тем тщательнее планировались «чудеса», долженствующие произойти именно в юбилейном году. Но и по части зрелищ официальный Рим переживал своего рода кризис.

Поэтому гвоздем юбилейных программ, скорее всего, могли стать помилования «гуманным» папой (по-латыни «clement» значит «милостивый») раскаявшихся еретиков — и, конечно, не мелкой сошки, не подставных фигур, каких инквизиция могла выбрать из числа своих агентов, но настоящих, подлинных, притом известных и, конечно, горько раскаявшихся грешников. Ясно, сколь идеально подходил бы Джордано Бруно для подобных замыслов, если бы он согласился на полное покаяние. Инквизиция уже предъявила ему тягчайшие обвинения. Она квалифицировала Бруно как злостного еретика и нарушителя священных правил, установленных для монашеского сана.

Важным обстоятельством было и то, что Бруно, мало известный в своей стране, успел прославиться в странах Европы. Папа и его окружение понимали: отречение мыслителя, притом выполненное публично и в соответствии с многочисленными правилами процедуры, как раз и могло бы украсить юбилейные зрелища, дать желаемый политический и идеологический эффект.

Несмотря на всю тяжесть «еретических заблуждений» Бруно, «милостивый» папа предоставлял грешнику выбор: «Если отвергнет их, как таковые, пожелает отречься и проявит готовность, то пусть будет допущен к покаянию с надлежащими наказаниями. Если же нет, пусть будет назначен сорокадневный срок для отречения, обычно предоставляемый нераскаянным и упорным

еретикам. Да будет все сие устроено наилучшим образом и как надлежит». Действия инквизиции не оставляли сомнений в том, что ее «наилучшим образом» устроило бы «покаяние с надлежащими наказаниями»: кроме положенного сорокадневного срока инквизиция почти целый год предоставляла Бруно различные отсрочки, пытаясь вырвать у него безоговорочное признание.

Бруно была дана возможность составить подробные письменные «разъяснения».

С 14 января 1599 года, когда инквизицией были сформулированы, а затем переданы Бруно «восемь еретических положений», и до казни прошло больше года. Ноланец отчаянно боролся. Обвиняемый не подписывал отречения; он возражал против того, как были квалифицированы его «прегрешения».

Возможно, Бруно уже понял, что не спасет свою жизнь, и боролся, чтобы оттянуть смерть. Не исключено и то, что он надеялся на гибкость инквизиторов, стремился выработать приемлемый для обеих сторон вариант компромиссного завершения восьмилетнего следствия и заключения. В юбилейном году, как могло показаться Бруно, такое завершение для «милостивого» папы более чем уместно. Инквизиторам же именно теперь представилось, что Бруно, сделав частные уступки, в конце концов пойдет на полное и безоговорочное покаяние — с соблюдением унизительных инквизиторских ритуалов.

Инквизиторы не удовлетворялись формальным признанием догматов, на которое с небольшими оговорками пошел Бруно сначала в Венеции, а затем и в Риме. На последнем допросе в Венеции, стоя на коленях, Бруно заявил: «Прошу наложить на меня любое покаяние, даже превосходящее по тяжести обычное покаяние, но не такое, которое могло бы публично опозорить меня и осквернить святую монашескую одежду, которую я носил. И если, по милосердию Бога и светлейших синьоров, мне будет дарована жизнь, то обещаю значительно исправиться в своем образе жизни, дабы искупить соблазн, вызванный моим прежним образом жизни, и данное наставление послужит примером, полезным для всякого». И вот теперь, в Риме, снова склонившись к тяжелейшему для него компромиссу, Бруно не добился своей цели. Инквизиция не признавала никаких полумер, не стремилась к более тонкому подходу и не способна была проявить никакой гибкости. И в результате она не оставила Бруно иного шанса, чем стать героем.

Не видя смысла в дальнейших процедурных проволочках, папа и кардиналы-инквизиторы, подгоняемые близостью юбилейных торжеств, грубо и четко поставили перед Бруно вопрос о покаянии. Если поведение Бруно в ходе следствия, развернувшегося в 1599 году, иной раз могло показаться инквизиторам уклончивым и даже обнадеживающим, то теперь в его намерениях не было никаких сомнений. «Брат Джордано Бруно, – говорится в отчете заседания

конгрегации от 21 октября 1599 года, — сын покойного Джованни, Ноланец, священник, рукоположенный из монахов, магистр богословия, заявил, что не должен и не желает отрекаться, не имеет, от чего, отрекаться, не видит оснований для отречения и не знает, от чего отрекаться».

Обвинительное заключение, подписанное девятью кардиналами — генеральными инквизиторами, объявляло Бруно «нераскаявшимся, упорным и непреклонным еретиком», «извергало» его из духовного сана и передавало в руки светской власти с чудовищно лицемерной рекомендацией осуществить «подобающую казнь» «без опасности смерти и членовредительства». «Так мы говорим, возвещаем, приговариваем, извергаем из сана, приказываем и повелеваем, отлучаем, передаем и молимся, поступая в этом и во всем остальном несравненно более мягким образом, нежели с полным основанием могли бы и должны бы». Монсеньор губернатор Рима, которому теперь вверили судьбу Бруно, был простой пешкой в руках папы и кардиналов-инквизиторов. Конечно, он вовремя получил соответствующие инструкции. Впрочем, они были излишни: светская власть давно научилась угадывать действительное содержание наставлений святой конгрегации. Опасный еретик был приговорен к сожжению. Что касается инквизиции, то ею была непосредственно осуществлена лишь «депозиция» и «деградация» Бруно, то есть торжественный, а на деле крайне унизительный обряд «извержения» из церковного сана, лишения соответствующих сану привилегий и отлучения от «святой и непорочной церкви». Специальным постановлением инквизиторского суда были строго запрещены и внесены в Индекс запрещенных книг произведения Бруно.

Итак, надеждам папы и его идеологов на «торжественный» и эффектный юбилейный спектакль покаяния не суждено было сбыться: Бруно отказался играть в нем ту роль, которую предназначала ему папская режиссура. Папистам пришлось довольствоваться костром, разложенным 17 февраля 1600-го, юбилейного года на площади Цветов.

...В той воображаемой драме, которая игралась бы на сцене, было бы очень важно выделить два переломных момента в судьбе Бруно. Один — после доставки из Венеции в Рим, когда страх перед быстрой расправой уступил место тяготам затянувшегося на годы заключения. Отступила смерть, наступила страшная, изматывающая повседневность...

Другой перелом — созревшая, после проволочек, оттяжек, надежд и иллюзий, решимость встать перед лицом неминуемой смерти.

21 октября 1599 года о решительном отказе Бруно отречься узнала конгрегация. Через месяц она снова допросила Бруно. Видимо, обвиняемый остался неколебим. Затем месяц занимались им доминиканцы. 20 января 1600 года — дата вынесения смертного приговора. К этому дню Бруно написал новый мемо-

риал, который, как указывалось в отчете, «был вскрыт, но не прочтен». Причина ясна: как ни обрабатывали Бруно члены «его» ордена, ордена «Братьев проповедников», обвиняемый не согласился на отречение и, напротив, готов был «дать отчет обо всем, что писал и говорил», перейти в наступление против «каких угодно богословов» — и еще он взывал «к святому апостольскому престолу»! Что же престол? «Святейший владыка наш, — говорится в одном из документов католической церкви, — заслушав мнения светлейших, повелел довести дело до конца, применяя надлежащие средства...». Дело до конца довели, средства «применили».

Итак, Бруно выбрал свой конец. И скорее всего, должен был испытать — как ни парадоксально звучит это в данном случае — известное облегчение. Теперь не нужно было вести изнурительную и унизительную борьбу на поле догматики и ритуалистики. Теперь — что, возможно, стало самым главным — жизнь для самого Бруно обретала новый смысл. Жизненная драма увенчивалась достойным ее героическим финалом. Совмещались своими основными контурами прожитая жизнь и идейно-нравственный идеал личности, запечатленный Ноланцем в разных его работах, но более всего — в диалоге «О героическом энтузиазме».

Зная трагический эпилог жизни Бруно, поражаешься тому, как часто он, рисуя образ и предвидя судьбу Героического Энтузиаста, вводит тему костра и близкой мучительной гибели. Но не потому ли это произошло, что инквизиция строже всего, как раз пылающими кострами, карала «отклонения» от веры? И не потому ли, что человек того времени, скорее всего, содрогался от мысли о страшных застенках инквизиции и в кошмарных снах видел себя ее жертвой, — не потому ли Бруно настойчиво советует Героическому Энтузиасту воспитывать в себе готовность перенести во имя того, что считает истиной, любые физические и нравственные пытки и предпочесть, если придется выбирать, достойную и героическую смерть «недостойному и гнусному триумфу»?

Не обесславив себя паденьем, Бруно возвысился над судьями.



Аркадий Недель

Писать о философе всегда непросто, как минимум, по двум причинам. Во-первых, философ, если он настоящий, предпочитает скрываться за своими идеями, как феодал в своем замке, отправляя во внешний мир не приказы, а свои суждения о нем. Во-вторых, если уж иначе нельзя, философ делает собственную персону последним объектом своего внимания, то есть ждать приходится долго. Аркадий Недель — исключение из правил, по крайней мере со мной. Мы дружим много лет, с тех пор, как в середине 1990-х он впервые появился у нас дома со своими первыми текстами о современной литературе, русскоязычной и европейской. Тогда он увлекался Вл. Сорокиным, Ф. Соллерсом, У. Люисом, постмодернизмом и многим прочим. Меня поразила эрудиция Аркадия и страсть к сравнению: казалось, что он не видит или не хочет видеть какого-то автора или любой иной объект своего исследования в его локальных границах. Уже тогда Аркадий предпочитал рассматривать отдельно взятое в глобальной перспективе, выстраивая систему взаимосвязей и взаимовлияний; он считает, что мир состоит не из вещей или событий, а из связей между ними. Первый аспект его радикализма заключается в идее построить из известных элементов новую философию или философию без границ, как он часто говорит. Эта идея получила свое выражение в «Манифесте философии» (2012), который, к слову, был переведен на английский язык. В этот же примерно период Недель занялся темой смерти и жертвоприношения. С его точки зрения, именно жертвоприношение есть самая фундаментальная структура человеческого сознания. Речь, как я понимаю, идет не только об известных жертвоприношениях богам (хотя и об этом тоже), но в первую очередь о жертвенной природе самого сознания. Мыслительный акт, как он считает, — это в своей скрытой сущности уже жертва. Эта тема привела Аркадия к усиленным занятиям философиями и языками древнего Востока, где, по его мнению, она особенно проявлена. Отсюда же его интерес к таким ментальным (и языковым) феноменам человеческой культуры, как метафора, метонимия, рождение грамматических абстракций и грамматики как таковой. Кстати сказать, количество языков, которые он знает, поражает воображение. Он мне рассказывал, и не без гордости, что после знакомства с академиком А. Гусейновым начал изучать лезгинский, на котором теперь с ним переписывается. Я знаю, что с известным российским лингвистом В. Плунгяном он обменивается и-мейлами по-армянски. Несколько лет назад он мне прислал для журнала «Зеркало» рассказ на каком-то древнем индийском языке, который предложил опубликовать в нашем журнале. Сочтя это слишком постмодернистским жестом, я отказала, опубликовав его рассказ «Блокада» по-русски. Литература — второй аспект радикализма Неделя. При всей своей любви к философии, он не считает ее всесильной, философия не умеет описывать эмоции и переживания. Для этого нужна литература, но только настоящая, та, что не просто воздействует на человеческие чувства, но взрывает их изнутри, толкая человека за собственные пределы. Это литература-наркотик, литература-преступник, которая, как и настоящая философия, освобождающая мысль, освобождает чувства. Наркоман ли в этом смысле сам Аркадий Недель? Возможно. Но лучше об этом спросить его самого.

Ирина Врубель-Голубкина

Пленники данного

Цистерцианский монах Цезарий Гейстербахский поведал много интересных историй о взаимоотношениях Девы Марии, Христа, святых и нечистой силы с простым людом. Истории эти в Средневековье назывались *exempla* и предназначались для воспитания паствы. Схоластические объяснения того, почему необходимо соблюдать заповеди, не были в «темные века» столь действенны и не оказывали влияния на сознание безграмотных людей так, как это делал живой и убедительный пример. А когда скучное вещание священника вдруг прерывалось захватывающим рассказом из жизни демонов и простолюдинов, то и принципы христианской морали превращались из тяжелых абстракций в понятные ценности. Среди всех прочих достоверных «примеров», Цезарий приводит и такой. К исповеднику явился юноша и, встав на колени, стал говорить о своих неисчислимых злодеяниях, убийствах, кражах и прочих ужасных грехах. Потрясение священника от услышанного было настолько сильным, что он не смог остаться невозмутимым: «Если тебе было бы тысячу лет, то и тогда нельзя было бы поверить во все те грехи и преступления, которые ты совершил». Юноша ответил: «Мне больше, чем тысяча лет. Я — демон, один из тех, кто пал вместе с Люцифером. Я исповедался пока лишь в незначительной части своих грехов, но если ты изволишь услышать обо всех них, коих не счесть, изволь, я готов». В христианстве грехи дьявола неискупимы, священник спрашивает: «Чего же ты ждешь от исповеди?». И дьявол признается, что, как и все грешники, лелеет мечту о прощении и, поэтому, пришел исповедаться. Святой отец оказался милостив и назначил бесу наказание. Три раза в день тот должен падать на землю со словами: «Господи Боже, Творец мой, каюсь я, прости меня!»[1] .

В дьяволе, пришедшем к исповеднику, было, по-видимому, что-то человеческое, может быть слишком человеческое. Он пришел за прощением, хотя потом и не смог вынести назначенного наказания из-за своей дьявольской гордыни. Но ведь те, кто приходит за прощением, уже в какой-то степени его получают. Прощение случается не тогда, когда оно дается, а когда приходит мысль о том, чтобы его попросить. Бес ли, человек ли — все смогут получить прощение, если они попросят его с великой настойчивостью. История с нашим бесом, представшим в облике юноши, — это история о недостаточно настойчивом просителе, грешнике, не захотевшем приобщиться к бытию путем тотального отказа от своей падшей сущности. Ситуация, в которую он попал, весьма не проста.

[1] См.: Caesarii Heisterbacensis monachi Dialogus miraculorum. Textum recognovit J. Strange. Bd. 1-2, Köln-Bonn, 1851. III, 26.

Прощение было получить можно, но для этого ему было необходимо постоянно умирать. Каждый день умирать, умирать на протяжении всего дня, всей жизни, выполняя назначенное покаяние. Если быть совсем честным, то следует признать: не преступления и грехи делают преступника преступником, грешника грешником, дьявола дьяволом и человека человеком, а нежелание просить за них прощение. И хуже того. Испрашивая прощение, я приобщаюсь к своему преступлению, свидетельствую о его событии, разглашаю его историю, но отнюдь не расстаюсь с ним. И если уж говорить о диалектике прощения и вины, то последняя настигает человека как раз тогда, когда он просит прощения, когда он перестает быть грешником и преступником, когда в нем рождается желание идти вслед за всеобщим законом.

В § 17 *Бытия и времени* (1927) Хайдеггер обсуждает вопрос об *указывании* как первичном свойстве знака. Он пишет: «[З]наки однако сами ближайшим образом суть средства, чей специфический характер средств состоит в *указывании*. Такого рода знаками являются дорожные указатели, межевые камни, штормовой аэростат в мореходстве, сигналы, знамена, знаки траура и подобное»[2]. Слово «указывание» в тексте выделяется курсивом, на нем сосредотачивается смысл фразы. Не один, а много раз Хайдеггер будет подчеркивать указывающую природу знака, выводя из нее саму его бытийную суть. Знак указывает, с этим никто не спорит. Другой вопрос: на что он указывает? И как именно? Как это указывание в знаке совершается? Приведенные Хайдеггером примеры обычны, они никоим образом не исчерпывают природу знаковости. Все эти межевые камни, сигналы или отметки на дорогах являются конвенциональными знаковыми формами, которые действительно служат «подручными средствами» для повседневных дел и забот. Об этом говорится и в тексте трактата. Они отсылают (тоже хайдеггеровский термин) к присутствию предмета или события, на которые делается указание: «<...> знаковое указание может быть схвачено как “отсылание”»[3] . Межевой камень указывает или, теперь уже, отсылает к присутствию границы, к необходимости разграничивания территории; он указывает на конец одного пространства и на начало другого. Знак, указывающий на такую границу, эту границу создает. Он дает ей быть данной, он наделяет границу данностью, которая и выдается присутствием знака. На первый взгляд, с этим нет никаких сложностей. Однако, их не мало. А дело здесь в том, что знак не только означает и отсылает к своему означаемому, он еще кладет предел существованию того, что им означается. Понимать это следует так: означивая предмет или событие, знак

---

[2] *Хайдеггер М.* Бытие и время /Пер. В.В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997. С. 77.

[3] Там же. С. 78.

создает их как данное, отменяя их как существующее; попавшие в знак объекты и события больше не существуют. С функциональной точки зрения, знак служит тому, чтобы провести это различие — различие между данным и существующем. Пока, для примера, возьмем тот же межевой камень. Он указывает на наличие границы, она им дана, поставлена в качестве границы, задана в своей нам данности и у нее нет другого пути возникнуть в реальности, кроме как быть означенной. Но будучи данной, эта граница перестает существовать. Присутствовать — да, но не существовать. Без риска быть неправыми, скажем, что знак различает присутствие и существование, он *от*значивает одно от другого, не присутствуя в существовании и не существуя в присутствии сам. Различие между присутствием и существованием является всегда знаковым, оно сделано при помощи знака, но при этом его можно заметить только в данном, которое либо есть в наличии — является данным, либо его нет в наличии — и данным не является. Сам знак, проговорим это еще раз, не находится ни в первом, ни во втором, он не помещен ни в присутствие, ни в существование, он появляется только в их различии и в нем же исчезает. Знак лишен длительности, лишен бытия, и то, на что он указывает и к чему относится, также лишается бытия, своего бытия существующего. Последнее исчезает в негативности знаковой природы. Хайдеггер понимал эту трудность, описывая условия коммуникации со знаками: «[С]обственно *не* "уловлен" знак именно тогда, когда мы на него глазеем, констатируем как появление вещи-указателя. Даже когда мы следим взглядом в указанном стрелкой направлении и всматриваемся во что-то наличное внутри области, куда указывает стрелка, и тогда тоже знак собственно не встречен»[4]. Для Хайдеггера знак остается средством, обеспечивающим связь того, что он называет «подручным»[5], с окружающим миром. Он оставляет за знаковым функцию созидания, установления существующих связей внутри присутствия. «Усматривающее обозрение, — читаем мы, — не постигает подручное; оно достигает вместо этого ориентации внутри окружающего мира»[6]. В этом ошибка, вернее — не вся правда. Хайдеггер прав, говоря о неуловимости знака в себе самом, в своей данности, которая оказывается химерой. Но знак так же не улавливается в качестве средства, а если он и есть средство, то такое, которое невозможно схватить никаким другим средством. В хайдеггеровской версии, указывание, если ему верно следовать, спо-

[4] Там же. С. 79.

[5] В § 15 *Бытия и времени* «подручное» определяется следующим образом: «Способ бытия средства, в котором оно обнаруживает себя самим собой, мы именуем подручностью. Лишь поскольку средство имеет это "по-себе-бытие", а не просто лишь бывает, оно в широчайшем смысле удобно в распоряжении». С. 69 (редкий случай авторской разрядки).

[6] Там же.

собно вскрыть сущность знаковой операции: «[Ч]то взято за знак, становится впервые доступно через его подручность»[7]. Она ведет к области, где знак используется в том данном, которое он поставляет. По Хайдеггеру, знак можно усмотреть в процессе указывания, на определенной фазе означивания. Это романтическая иллюзия, свойственная многим фразам философа. И дело не только в том, что знак теряется в значении и зависает, как мы сказали, между присутствием и существованием, оставаясь в различии к ним обоим. Он делает их несовместимыми, и в этом заключена негативная власть любого знака. Данное знаком есть в присутствии, но не существует, не будучи данным, нельзя присутствовать, но можно существовать. Тут нет другой альтернативы. Когда мы говорим, что объект уничтожается в означивании, то внимание обращается именно на то, что означенный объект, ставший данным, впредь не существует как объект, то есть как произошедший и занимающий некое положение в пространстве, в реальном или воображаемом. Наделенный знаковой данностью, объект теряет все свои прежние экзистентные свойства, он превращается в объект присутствия и присутствует, не существуя. Причина этого лежит в том, что, получив место в знаке, разрушается связь объекта с событием, которое дало ему существование, утрачивается связка объекта с бытием существования, он приобретает положение в бытии наличия, он становится бытием знаковой данности. Проще говоря, знак отбирает у объекта его историю, без которой он не прослеживается до оригинала. Без истории, без оригинала и без изначального события, поместившего его в пространство, объект может быть только знаковым данным, он может присутствовать, размещаться в себе, никогда не переходя границы себя как данного. Он остается пленником знака, чье пребывание в присутствии идентично самой смерти.

Различие между присутствием и существованием, вышедшее из знаковой природы, является непреодолимым в любом знаке, оно имманентно самой работе означающего. Интересно, что в *Бытии и времени* эта проблема появляется, но остается без решения. В книге есть такие слова: «<...> станут возражать, *что* берется за знак, должно все-таки прежде того само по себе стать доступно и быть схвачено *до* учреждения знака. Разумеется, оно вообще должно уже каким-то образом быть преднаходимым. Вопросом остается только, *как* открылось сущее в этой предшествующей встрече, как чистая случающаяся вещь, а не скорее ли как непонятное средство, как подручное, за которое пока не знали “как взяться”, что поэтому еще закрывалось усмотрению»[8]. Ссылаясь на неких спрашивающих, Хайдеггер говорит о нужности дознако-

[7] Там же. С. 80.

[8] Там же. С. 81. (курсив автора).

вого знания; нам следует обладать неким знанием об объекте, прежде, чем его существование будет захвачено и аннулировано знаком. О каком знании здесь идет речь? Если о знании, существующем до знака, то есть о неком сущем, то оно нам остается недоступным, поскольку ни у нас, ни у него нет способа быть представленным, войти в присутствие, где разворачивается любое знание. Как встретиться с сущим, чье существование *есть* до знака? На такой феноменологически корректный вопрос Хайдеггер дает простой, если не очевидный ответ: встреча с сущим осуществима с помощью *самого* же сущего. Другими словами, сущее нам встречается тогда, когда *само* превращается в знак, когда оно *само* находит способ нам даться. С этим знаковым сущим нам положено встретиться не ранее, чем мы начнем его использовать, извлекать из сущего его значение. Этим извлечением или, еще лучше, потреблением сущего мы делаем его знаковым, оно превращается в знак в качестве сущего в присутствии. Так можно было бы пояснить хайдеггеровский ответ на вопрос о встрече с сущим. Однако, проблема этим не решается. Данное в знаке сущее, значение которого таким способом проясняется и становится явным, не есть то сущее, которое мы первоначально искали и чье значение нас интересовало. Замкнутый круг, создаваемый знаковой природой, владеет нами, а не мы им. Выход из него совершено не очевиден. Для встречи с сущим, чья данность означивается и этим дается, Хайдеггер изобретает новый онтологический элемент, названный им Dasein[9], что на русский язык переведено все тем же словом: присутствие. По признанию самого философа, Dasein располагается в значимости сущего. В § 18 *Бытии и времени* читаем: «[О]на [значимость] есть то, что составляет структуру мира, того, в чем присутствие (Dasein) как таковое всегда уже есть. <...> Присутствие (Dasein) как таковое есть всегда вот это, с его бытием уже сущностно открыта взаимосвязь подручного – присутствие, поскольку оно *есть*, всегда уже себя отослало к встречному "миру", к бытию присутствия сущностно принадлежит эта *не-возможность-обойтись-без*»[10]. Отсюда следует, что Dasein лежит в значении, в значении того, чему оно дано и что, благодаря принадлежности Dasein, дается нам или выдается как аутентичная ценность. Тот факт, что Dasein «всег-

[9] Отметим, что впервые это слово возникает в философском словаре Хайдеггера не в *Бытии и времени*. Появление Dasein как термина, значение которого будет только усиливаться по мере философской эволюции философа, нужно, по-видимому, датировать 1923 годом, временем, когда Хайдеггер усиленно вчитывается в Аристотеля и буквально повторяет его определения сущего. Например: «светлое есть способ подлинного бытия (Dasein) неба». Подробнее об этом см.: *Heidegger M.* Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einfuhrung in die phänomenologische Forschung. Gesamtausgabe. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1985. B. 61; Heidegger M. Ontologie (Hermeneutik der Faktizität). Gesamtasgabe. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1987. B. 63. Так же: *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 3. Физика. М.: Мысль, 1981.

[10] Там же. С. 87. (курсив автора).

да есть» значит лишь одно: бытие сущего раскрывается через свое данное, лежащее в его основании. Это данное, в свою очередь, конституируется как знак, отсылающий к миру и этот мир представляющий. Онтологическая функция Dasein, как это вычитывается у Хайдеггера, состоит в означивании своей изначальной принадлежности к сущности вещей, которые сами не имеют такое «есть», но именно им вещи наделяются данным, делающим их способными к присутствию. При этом, что важно, само Dasein не является частью этого сущего, его принадлежность не является сущностной, то есть не разделяет ее природы. Поэтому, то, каким образом Dasein *есть*, может быть выяснено только при посредстве знака, — Dasein как знак. И знак как форма Dasein, как его способ. Dasein дается в знаке и им же превращается в фикцию, — будучи данным, Dasein превращается в полностью фиктивную инстанцию. Что касается самого знака, то он *имеется* только из-за того, что присваивает себе данность присутствия, всегда оставаясь вне ее.

Наверное, мы могли бы сказать, что такой принципиальный элемент как Dasein, держащий на себе всю онтологическую конструкцию хайдеггеровского трактата, есть — или оборачивается — неким пустым присутствием, необходимым для наделения данным другого. Не это ли причина грустно звучащего признания: «<...> присутствие (Dasein) как повседневное бытие с другими оказывается *на посылках* у других. Не оно само *есть*, другие отняли у него бытие. Прихоть других распоряжается повседневными бытийными возможностями присутствия»[11]. И в итоге: нами, данными самим себе в присутствии, распоряжаются другие. Мы находимся от них на дистанции знака, они от нас находятся на той же дистанции, которая оказывается непреодолимой. Но смысл присутствия заключен как раз в этом — быть данным друг другу так, чтобы никогда не преодолеть разделяющую нас дистанцию. Возможность, предоставляемая знаком, не реализуется в его собственном поле. Знак отменяет то, что дает (попросим прощения за этот повтор). Как в случае с Dasein, которое выдвинуто на поверхность бытия и этим сделано фиктивным. Это ожидает любую знаковую данность, все, что окажется данным на такой дистанции, что его нельзя будет ни получить, ни с уверенностью сказать, что оно существует.

Фиктивность данного в присутствии создается знаками. Проиллюстрируем это на одном примере. Знаменитый немецкий проповедник Бертольд Регенсбургский, чье имя еще при жизни стало легендой, — говорили, его речь могла быть слышна за десять миль, — использовал в своих проповедях нехитрый риторический прием. Проповедуя, он время от времени прерывал сам себя вопросами, которые якобы принадлежали кому-то из присутствую-

[11] Там же. С. 126. (курсив автора).

щих слушателей. Вопросы были типа: «Однако, брат Бертольд, скажи мне...», «Да, но, брат Бертольд, как быть с...», «О, брат Бертольд, что же делать, когда...» и все в таком духе[12]. Помимо сильного воздействия на публику, подобные локутивные конструкции предназначались еще и для другого. С их помощью проповедник создавал данность несуществующего персонажа, некоего лица, внимательно прислушивающегося к каждому его слову. И дело здесь не в усилении риторического эффекта. Бертольд дает говорить тому, кто не присутствует. Или иначе: знаки обращения к себе отсылают к присутствию того, кто не существует. Здесь фиктивная данность собеседника конституирует дополнительную реальность, внутри которой оказываются все слушатели проповеди. Сам собеседник вне досягаемости. Он недоступен никому, кроме Бертольда, но все могут его слышать и воспринимать, как если бы он существовал в действительности. У этого собеседника нет своего голоса, он разговаривает голосом проповедника, у него нет тела, его телом является тело Бертольда Регенсбургского, у него нет своего собственного места, он не занимает никакого пространства, он не дышит, не морщится, не сопит, не засыпает на скучных моментах проповеди, не оглядывается по сторонам, не пытается протиснуться поближе к кафедре или, наоборот, встать рядом с выходом, чтобы вмиг, скрывшись за спинами своих товарищей, выскочить из двери церкви и побрести к дому с мыслями о жене и детях. Ничего такого произойти не может. Данность человека, вступающего в разговор с проповедником, обнаруживается не через его действительное присутствие, а через его отсутствие, — через знак того, что он *есть*.

Принято думать, что знак указывает на отсутствие предмета. Все, что означается не присутствует, — ему в этом нет необходимости. И напротив: все, что присутствует, не означается, так как само способно заявить о своем наличии в присутствии, оно спасается от знака своей фактичностью. Пепельница на столе обходится без знаков, в поле означивания ей мешает попасть фактичность ее наличия, ее полное присутствие во времени и занятое ею место в пространстве. Фактичность наличия не означается, она не подпадает ни под какое означающее, так как не существует знака способного такую фактичность в себя вобрать. Это тот случай, когда сам знак обнаруживает свои границы. Полного присутствия предмета знак не выдерживает, приближаясь к нему, он сам начинает отсутствовать, пропадать и терять свое значение, раздавливаемый силой фактической данности. В чем сила последней?

---

[12] Об этом см.: *Berthold von Regensburg*. Vollständige Ausgabe seiner Predigten / Hrsg. Fr. Pfeiffer. Bd. 1-2. Wien, 1862-1880. Так же: *Bernhardt E*. Berthold von Regensburg. Ein Beitrag zur Kirchen, Sitten und Literaturgeschichte Deutschlands im XIII. Jahrhundert. Erfurt, 1905; *Гуревич А.Я*. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М.: Искусство, 1990.

в том, что она дана визуально. Фактически данное всегда визуально, знак же проигрывает только визуальному, он не может отослать его к отсутствию, отобрав при этом его бытийность. Скажем больше: знак и визуальность исключают друг друга, они пребывают в противоречии, которое не разрешается ни за счет первого, ни за счет второго. Другое дело, что в силу целого ряда причин, — мы их обсудим в дальнейшем, — история философской европейской ментальности выстраивалась таким образом, что знак стал практически неоспоримой доминантой над визуальным, видимым, над всем фактически данным, попавшим в абсолютную зависимость от его функции. Дошло до того, что видимое превращалось в невидимое, визуальное не просматривалось, а воспринималось как нечто скрытое от глаз, знаки превратились в единственный способ (если не в единственную способность) видящего разглядеть то, что ему дается, то, что выдается как видимое и принимается за таковое, но тут же и скрывается внутри знакового поля. Бесчисленное количество текстов, произведенных писателями, философами и всеми остальными практиками письма, сыграло одновременно роль самооправдания и утешения, которые обычно отыскивает себе незрячий по рождению или потерявший зрение в возрасте человек, чья возможность видеть ограничена воображением собственного зрения. Мы находимся в традиции слепцов, воображающих то, что они видят, и видящих лишь то, что сами воображают.

Филипп Соллерс, рассказывая о речи в поэзии Рембо, удивлялся тому, как данные ближайшим образом вещи от нас исчезают, как они становятся недоступными нашему зрению. Соллерс приводил в пример новеллу Эдгара По об украденном письме, где описываются тщетные попытки полиции отыскать государственной важности письмо, оказавшееся лежащим у преступника на камине. Или, вот, другой пример. Джотто был первым, кто поставил изображаемые фигуры на землю, они начали у него стоять, а не висеть в воздухе, как это происходило во всем средневековом искусстве. Живопись получила гравитацию. Джотто заметил что-то очень важное, он заметил или увидел неиспользованное пространство между землей и телом, пространство, которое не видел средневековый глаз. И не мог увидеть, потому что средневековое зрение было сквозным, полностью смоделированным интеллектуальным воображением (imaginatio), не улавливающим диссонанс между реальностью и живописной фикцией. Реальность пространства и времени выстраивалась, по большей части, при помощи аллегорий, не знающих проблемы несоответствия с действительностью или этой действительностью запросто прене-

брегавших[13]. Поставив фигуры на землю, Джотто закрыл подступ к тому свободному пространству, которое существовало раньше. Видимое и невидимое, оно разыгрывалось наподобие живописной метонимии, соблазнявшей глаз своей знаковой функцией и заставлявшей наблюдателя воспринимать не то, что изображено, а то, знаком чего это изображенное является. Средневековый зритель и объект никогда не находились в непосредственной связи, между ними было дополнительное присутствие — развернутая функция знака, — расположенное так, что воспринимаемый объект не попадал к зрителю в своей данности. Его данность превращалась в его же знак, где он полностью пропадал. Ренессанс пытался изменить эту модель, оставаясь во многом ее заложником. Конфликт джоттовской техники со средневековым искусством состоял, пожалуй, в принципиальном неприятии такой модели художественными стратегиями новой живописи (в первую очередь у таких мастеров, как Каваллини, Дуччо, Джотто). Зритель фресок Джотто, например, не увидит означающего себя пространства, не увидит он и пустоты, метонимически замещающей полноту реального; о том, что они существуют, он поймет при помощи неведомых раннее приемов. Этот флорентиец, накопивший большой римский опыт и овладевший «третьим измерением», по словам Эрвина Панофского, вступил с пространством в другие отношения, чем это делалось до него. В «Воскрешении Друзианы» в Капелле Перуцци церкви Санта Кроче Джотто мыслит пространство через создаваемую в нем глубину, а не как существующее само по себе. Глубина пространства создается из складок, темных и не имеющих особых знаков мест, не размещенных в пустоте, а наоборот, размещающих ее в себе. Но даже при том, что и Джотто, и Дуччо, казалось бы, порвали со схоластической концепцией идеального образца, пришедшей на Запад от Аристотеля и его арабских поклонников, и впервые «разрешили» художнику изображать то, что он видит, они не вывели визуальное восприятие за пределы знаковых универсалий. Пустота, скапливавшаяся в складках картины, что, кстати, и поставило в Ренессансе саму проблему картинного простран-

[13] При этом, что любопытно, в искусстве позднего Средневековья часто встречались случаи так называемого «оптического обмана», особенно любимого окружением Роберта Гроссетеста. Обманом это, конечно, считать не стоит. На самом деле, речь там шла об экспериментах с тем, что составляет сам зрительный опыт. На такое еще нацеливал Ветрувий, говоривший об этом как о способе «эвритмической» коррекции глаза наблюдателя. Так, помещенные на большую дистанцию от глаза статуи искажаются настолько, что их реальные пропорции могут стать понятны не иначе, как с помощью взгляда снизу. Об этом подробнее см.: *Nordstrom*. Peterbourgh, Lincoln and the Science of Robert Grosseteste; G.G. Coulton. Art and the Reformation. N. Y., 1928.

ства, оказывалась в этих складках и затемненных местах объектом, который означивался самим занимаемым им местом.

Однако, последуем начатому. Выше мы отметили, что фактичность данного, если оно находится в здесь-и-сейчас наличии, препятствует проникновению знака, который таким наличием оказывается нейтрализованным. Функция знака отменяется там, где она указывает на присутствие самого знака, то есть в позиции, где знак должен не присутствовать, а существовать. Эта смена позиций является разрушительной. Если на пепельницу, стоящую у меня на столе и каждый день мной используемую, навесить какой-нибудь ярлык, указывающий, что этот предмет есть пепельница, то, по всем семиотическим правилам, это действие не будет иметь никакого смысла. Известное мне слово «пепельница» и означаемый им предмет давно образуют в моем сознании жесткую структуру, которая для меня как носителя русского языка не нуждается ни в каких дополнениях. Навешенный на пепельницу ярлык неизбежно становится в этом случае знаком «самим по себе», теряющим свое значение. Он теряет значение из-за того, что не присутствует на отсутствии предмета, как любой смыслообразующий знак, а существует в присутствии последнего. Строго говоря, знак не может существовать, так как, существуя, он всегда оказывается «самим по себе» и тогда наступает предел его же собственному знаковому действию. Он может присутствовать в чужой данности, а если совсем точно, в данном чужого отсутствия, где пребывает в различии с самим модусом существования. Но даже в только что описанной ситуации, когда навешенный на предмет знак избыточен и лишен смысла, я все равно не нахожусь с предметом, я его не вижу, или я его не вижу как предмет, или он находится для меня вне своей предметности. Я не вижу данность этого предмета, она остается для меня невидимой. Я вижу не предмет, а пепельницу.

Зрение европейского человека устроено так, что он видит либо присутствие знака, — видит самим этим присутствием, — либо присутствие предмета, скрывающее его изначальную данность. Он не видит различия между предметом и его данностью, он видит множество других различий, в которых прячется первое и из которых оно может нам являться, но все в той же неистребимой, привычной и определяющей нашу мысль форме знака. Оригинальная данность предмета не умещается ни в каком присутствии, равно как и никакое реальное присутствие предмета не умещается в его знаке. Эдмунд Гуссерль не случайно призывал сознание вернуться к «самим вещам» (*zu den Sachen selbst*) пусть даже ценой радикального отказа от мира, который он предлагал взять в скобки. Проект остался невыполненным. Мир продолжает существовать без скобок, и это никого не удивляет. Да и как мы, сидящие в глубине мирской фактичности, были бы способны подвергнуть внешний мир той трансцендентальной и

высвобождающей вещи редукции, о которой говорил Гуссерль? Под силу ли это сознанию, еще не способному двинуться за пределы означенного им пространства, где выставлены различия между предметом и данностью, знаком и смыслом, реальностью и фикцией и всем прочим, что является таковым только постольку, поскольку оно в этих различиях существует? Едва ли. Призыв к редукции и вывод сознания в область чистых феноменов, где, по замыслу Гуссерля, оно должно быть повернуто к себе самому, явился, пожалуй, одной из самых отчаянных попыток западной философии преодолеть собственную слепоту. Идея по исцелению незрячих, этот торжественный и, одновременно, трагический выпад против многовекового европейского платонизма, вошла в противоречие со знаковой природой мышления, которая не искореняется и феноменологией. Гуссерль не заметил того, что пространственная и временная фактичность мира, лежащая на пути к феноменальной визуальности объектов, не заканчивается заключением ее в скобки и отстранением от интенционального *cogito* в какой-нибудь ἐποχή, где она теряет свое значение. Все обстоит серьезней. И фактичность мира, выставленная в ее нам данности, — читай: в присутствии, — не различима с присутствием вещей и событий, о которых мы судим по их знакам. Однажды данный, предмет тождественен факту своего наличия в мире; этим тождеством выступает знак, отвлекающий нас от осознания того, что за этим тождеством прячется или, быть может, делается в нем видимым, но не для наших глаз, что-то неизмеримо существенное. Почти во всех поздних работах Гуссерля (вплоть до парижских лекций), нацеленных на максимальный самокомментарий и работающих на авторскую рефлексию, феномен — это актер, играющий роль знака. Что естественно. Если сознание отрекается от мира, отбирая у него его значение, и остается само с собой, оно остается управляемое феноменами, то что, в таком случае, определяет значение (учреждаемый смысл), без которого ни одно сознание обойтись не может? Понятно: таким учредителем смысла является сам феноменальный интеллект, само *cogito phenomenalis* (выражение, Гуссерлем не используемое, но кажущееся уместным), тождественное не присутствию, как ошибочно полагает Жак Деррида, вычитывающий у Гуссерля темы своей будущей критики, а самим актам произведения смысла. Феномен играет замененный им знак, но в отличие от последнего, он указывает сам на себя. То, что губительно для знака, оказывается вполне приемлемым для того, что выполняет его же функции, но в других условиях. В противоположность знаку, феномен способен существовать. И этом их принципиальное несходство. Гуссерль, к слову, не привлек к этому должного внимания, что во многом внесло путаницу в его семиотическую теорию и впоследствии вызвало незаслуженную критику.

Но как бы то ни было, стараясь понять природу фактичности, которая дается нам через знаки и в них же удерживается, удерживая и наше сознание от проникновения в нее, не стоит полагаться на феномены как на решение этой проблемы. Так, не будучи знаком, феномен обладает собственной фактичностью, которая им означивается, но его означенная фактичность, преодолевающая знак, захватывает сознание субъекта в большей степени, чем когда оно встречается с объектом в обычной знаковой ситуации. Выдержать феноменальное знание о предмете сложнее, чем обладать предметом в миру, пусть даже такое обладание будет менее ценным и слабее объективно. Но суть, все-таки, заключается не в этом. Трансцендированный в глубину искомой фактичности вещей и вышедший за границы знака интеллект, подобно складкам в композициях Джотто, сам начинает означивать эту фактичность. Она для него становится зримой благодаря его присутствию в ней. Потерянное зрение восстанавливается через знак или через разыгрывание его роли, — в этом вся сложность. И как ни парадоксально, мы видим не то, что умещается в нашем зрении, а то, в чем само зрение находит способ уместиться.

Граница знака определяется мерой фактического наличия предмета, степенью его нахождения во времени и пространстве. Все, что связано со знаковостью подпадает под этот закон. Соответственно, если речь идет о некоем объекте, не имеющемся в наличии, то его отсутствие быстрее всего обнаруживается тогда, когда используется означающее, непосредственно отсылающее нас к отсутствию объекта. Он нам дан и не дан в одно и тоже время. Но что значит — быть данным в отсутствии? Ведь, на первый взгляд, отсутствие не обладает фактичностью, которая может быть дана. Вероятно, здесь следует подумать о каких-то иных формах знакового отношения, отличающихся от тех, в которых знак развернут в присутствии самого объекта (скажем, вывеска, где изображена перечеркнутая крест-накрест сигарета, указывает зону запрета курения; знак, запрещающий курить, находится в присутствии пространства, им же означаемого, им создаваемого). Эти иные формы выводимы из самой семиотической техники, из того, как знак действует и представляет. Из того, как он представляет бытие отсутствия и в этом бытии скрывается. Мысль о том, что отсутствие лишено факта наличия, еще не отменяет самого отсутствия; оно находится в негативности по отношению к своему бытию (это почувствовала философия эпохи Хань в Китае, в частности даосизм, когда для обозначения абсолютного небытия, о котором нельзя было говорить даже как о небытии, применялось двойное отрицание 無無 (*wú wú*), означавшее небытие самого отсутствия, абсолютный ноль). Другими словами, отсутствие отрицает свое бытие и этим выдает себя как таковое, как нечто отрицающее свою принадлежность к наличию в реальном. Знак в данном случае

служит местом этой негации, он не столько указывает на то, что отсутствие (как-то) есть, сколько означает то, что его нет. Но именно такое означающее «нет» является данностью отсутствия, событием, в котором отсутствие заполучает квази-бытие и становится тождественным самое себе. Объект в отсутствии превращается в событие, где он идентифицируется с бытием, которое отрицает. Знак помещает это событие в мир, где оно делается актуальным. Одним словом, попадая под знак, отсутствие перестает существовать как отсутствие, оно дается при помощи отрицания его онтической негативности. Быть данным в отсутствии получается тогда, когда то, что так дано, идентично форме своей данности, то есть форме знака. Еще — месту, где эта данность разворачивается, где отсутствующий объект, а таким объектом может стать, как мы видели, и само отсутствие, идентичен различию с присутствием, различию, внутри которого рождается бытие этого объекта.

По причине такого тождества, устроенного в знаке и согласованного с внутренней техникой означивания, теряется сущность данного в отсутствии объекта, как и сущее самого отсутствия. Отождествив отсутствующее с данным, выставив его в наличии, знак представляет данное, не имеющее никакого отношения к существу того, что этим данным как (бы) сущим выявляется. И дальше, посредством данности, полученной знаком в результате отождествления сущего отсутствующего с местоположением и формой, в которой оно оказывается в означающем, знак делает для нас незаметным замену сущего отсутствующего на отсутствие сущего. Здесь же мы не улавливаем и само присутствие знака. По причине определенной настройки нашего зрения, о чем было упомянуто выше, оно не фиксирует такую подмену, оно не способно заметить то, в чем само принимает участие. Во всей этой игре знак является самым незамечаемым элементом, он отыгрывает все позиции, в которых его можно уловить и распознать в качестве непринадлежащего ничему из того, с чем он имеет дело. Будучи захваченным этой игрой, глаз следует за знаком, он выводит в присутствие лишь то, что видит, а видит он только соответствия или несоответствия, получаемые путем семиотических операций над очевидностью.

Абсолютизация уровня присутствия, на котором якобы совершается прояснение бытия сущего, занимающая в построении теории фундаментальной онтологии важное место, имеет еще другое объяснение. На раннем этапе своей академической карьеры Хайдеггер испытал сильное влияние той линии европейского мышления, идущей от Платона к Августину и схоластам, где познание — открытие истинной природы вещей — представлялось актом интеллигибельного видения, всматриванием в сущность, что и представлялось путем к ее заполучению в качестве таковой. В § 31 трактата, правда без соответствующих ссылок, есть такое замечание: «[Д]ля экзистенциального значения смо-

трения принято во внимание только *то* своеобразие видения, что доступному ему сущему оно дает встретиться неприкрыто самому по себе <...> Традиция философии однако с самого начала первично ориентирована на "видение" как способ подхода к *сущему и к бытию*»[14]. Признаваясь в своем стремлении сберечь связь с традицией, Хайдеггер толкует Dasein как то, что позволяет всмотреться в природу сущего и выследить его истину. Помимо прочих несомненных заслуг, которыми обладает Dasein, оно создает еще и специфическую модальность зрения, — онтологического зрения сущего. Но если такое привилегированное положение Dasein имеет методологическое оправдание, то только в той степени, в которой оно отвечает логике построения теории. Не вдаваясь в детали, отметим в общем. В традиции, к которой ощущает принадлежность Хайдеггер (Платон, Аристотель как его критик, Августин, западная схоластика), проблема зримого (визуального) ставилась, прежде всего, как проблема эпистемологическая. Увидеть по-настоящему значит по-настоящему узнать; изначальная данность сущего должна быть узрима, и только так можно говорить о том, что она есть. Theoria Платона, отсылающая к эйдетическому способу познания, предлагает увидеть вещь в ее значении, или она дает вещи стать видимой для наблюдателя, с чем соглашается Аристотель, добавляя, что, в принципе, это только путь к возможности такого зрения, но не сама возможность (греческое слово θεωρία значит «смотрение на зрелище, зрелище, празднество», его второе значение — «наука, учение, знание»[15]).

---

[14] Там же. С. 147 (курсив автора).

[15] Интересно, что бином «зрение/знание» характерен для всего индоевропейского ареала, в особенности он хорошо представлен в древних текстах. Например, древнеиндийское имя *véda-* «знание, разумение» является дериватом от глагола *vid-* «знать, ведать», что у ариев эпохи создания древнейшей из ведических книг, Ригведы, было эквивалентным сакральному знанию, которым обладали поэты-риши. В тексте этой книги часто встречается существительное *dhi-*, этимологически связанное с глаголом *dhi-* — «думать, размышлять, видеть». В греческом языке, в частности у Гомера, встречается глагол *οἶδα*, чья перфектная форма, по мнению многих исследователей, значит «видеть внутренним взором». Как и греческий, ведийский мир был склонен отождествлять зрение и знание, придавая этому тождеству еще и особый религиозный смысл. Обладать *dhi-* могли только риши, посвященные поэты и одновременно хранители ритуала, осуществлявшие медиаторскую функцию между людьми и богами. При помощи такого *dhi-* (интеллектуальное зрение, трансцендирование, прорыв в область богов) риши проникал в *rtá-*, универсальный космический закон, по которому выстраивалась вся жизнь вселенной, причем связь с этим законом на земле осуществлялась сложными ритуальными действиями, выполнение которых входило в непосредственные обязанности риши. И здесь чрезвычайно любопытным является тот факт, что этот универсальный закон *rtá-*, означавший в космическом плане «вечную истину, божественный разум, волю, справедливость и т. п.», в контексте ритуалистической практики означал «жертвоприношение». Обладавший сакральным знанием/видением поэт, хранивший «начало начал», приобщался к этому знанию сам и давал о нем сведения другим через жертву, которую он постоянно отправлял богам. Боги были не прочь поделиться своим сокровенным знанием об устройстве космического порядка, за это они требовали жертвоприношений. Подробнее об этом: *Grassmann H. Wörterbuch zum Rig-Veda*. 3. Aufl. Wiesbaden, 1955; *Liddell H.G., Scott R., Jones H.S.* A Greek-English Lexicon. Oxford, 1925-1940. P. 283: "I

Истина сущего в платонизме находится на поверхности, отражающей свет ее нахождения. Если человек заключен в пещеру, — самая известная на Западе эпистемологическая метафора, — то он, согласно Платону, способен судить об истине только по отраженному свету, проникающему во внутрь пространства его заточения. Подлинная сущность вещи ему не станет понятна до тех пор, пока он не очутится снаружи и не увидит вещь при свете дня. Вещь должна быть дана так, как она существует, как она есть. «Есть» конституирует единственный модус данности вещи, в которой она тождественна самое себе, то есть расположена внутри своего сущего; «есть» — это то, что можно увидеть, «есть» — это способ видеть. И все хорошо, если бы не одно обстоятельство: данный в «есть» предмет, совпадающий со своим эйдетическим образом и зримый в своей сущности, оказывается непременно тождественным с присутствием, за которым он еще более незрим и непонятен, чем он таковым является в собственном отражении. Плохо осознанная сложность проблемы, возникшая в платоновских диалогах и со временем неуклонно возраставшая, состоит в том, что невозможно находиться в «есть» и одновременно не быть в присутствии, не быть данным в том и таким образом, что саму эту данность означивает, и по сути дела, не быть видимым скрытым, — быть собственностью слепца. Платоновское данное суть данное, оно означает видимое, но им не является. Объект, чья визуальность означена, оказывается скрытым вдвойне. Интересен и диалогический (диалектический) метод Платона, на который также обращает внимание Аристотель. Диалог дает возможность обозреть речь собеседника, через спор раскрывается истина, она выходит из небытия на всеобщее обозрение, ее можно видеть и выбрать сторону правого. Сократ играет роль человека, помогающего истине своими беседами обрести данность. Сократ — тот, кто видит: это у Платона. Но уже в аристотелевской критике фигура Сократа не занимает такой безукоризненной позиции: видящая речь Сократа, что соответствует ведийскому *dhi-*, только указывает в сторону истины сущего, но это не сущее само по себе. Из логоса, зримого разговора, нужно выйти в область чистого разумения (*nus*), и тогда сущее сможет возникнуть в своем «таковом», ему одному свойственном бытии. В «Физике» Аристотель уточняет свою критику Платона (как и многих других авторов), предлагая другое решение вопроса. Сущее должно быть ограничено понятием о нем, схвачено в определении (*τὸ κατὰ τὸν λόγον*)[16] и толь-

---

see with mind's eye, i.e. I know". Так же: *Gonda J.* The Vision of the Vedic Poets. The Hague, 1963; Renou L. *Hymnes spéculatifs du Veda*. Paris, 1956.

[16] Например: τὸ γὰρ δυνάμει σὰρξ ἢ ὀστοῦν οὔτ᾽ ἔχει πω τὴν ἑαυτοῦ φύσιν, πρὶν ἂν λάβῃ τὸ εἶδος τὸ κατὰ τὸν λόγον, ᾧ ὁριζόμενοι λέγομεν τί ἐστι σὰρξ ἢ ὀστοῦν, οὔτε φύσει ἐστίν. Аристотель, Метафизика, [193b]

ко тогда положено для исследования. Определить сущее равносильно тому, чтобы сделать его существующим: «<...> совершенно очевидно, – читаем мы в книге Z «Метафизики», — что определение есть обозначение сути бытия вещи и что суть бытия имеется для одних только сущностей, или главным образом для них <...>[17]» (напомним, что в 1924–1925 г., в период интенсивной работы над «Софистом»[18], Хайдеггер приветствовал аристотелевский радикализм). Мы не ошибемся, говорит Аристотель, если назовем сущим (τὸ ὂν) то, что есть сущее как таковое, то, что не принадлежит какому-то одному качеству. Приведем впечатляющий пассаж из «Физики»: «<...> если сущее как таковое будет то же, что и светлое, а быть светлым не есть сущее как таковое (так как сущее не может быть свойством, поскольку оно сущее, ибо нет сущего, которое не было бы сущим как таковым), то, следовательно, светлое не есть сущее — не в том смысле, что оно есть такое-то не-сущее, а в том, что оно вообще не-сущее»[19]. Вывод из этого один: подлинно сущее не выдается в каком-то определенном, взятом в отдельности качестве, оно не умещается в определении сущего чего-то, то есть сущего, которое чему-то принадлежит. Казалось бы, Аристотель делает решительную попытку отрыва от платоновской эйдетической схемы, где сущее пред(о)ставляется в его идеальной данности, но классификаторский ум философа этим не удовлетворяется. Аристотель сообщает, что «<...> сущее как таковое разделяется на какие-то другие сущие как таковые <...>»[20], что, как позже выясняется, ставит под сомнение саму идею онтического существования сущего (как такового). Оценка Аристотелем этой ситуации очень уж напоминает принципы самой античной демократии, в построении которой философ принимал не последнее участие (тут даже Карл Поппер не смог бы ничего поделать): ничто не препятствует, буквально говорит Аристотель, чтобы имелось сколько угодно сущих, которые могли бы и не быть объединены каким-то одним из них. Платон ошибался, когда создавал сферу идеации, где сохранялось любое сущее любого бытия, отдельного предмета или целого класса предметов. В тринадцатой главе «Метафизики», критикующей платоновскую теорию числа, Аристотель доказывает ненужность области эйдосов для познания сути вещей. Они оказываются избыточными, лишенными конкретной эпистемологической функции: если сущих много, если у каждой вещи есть ее сущее (например, у бледного лица есть сущее — бледность, а у собаки ее «собачесть»), то положение дел

[17] *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 1. С. 195.

[18] См.: *Platon*: Sophistes (1924/25). Bd. 19. Berlin: Martin Heidegger Gesamtausgabe, 1992.

[19] *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 3. С. 66.

[20] Там же.

обязывает нас резонно отказаться от платоновских идеаций существа сущего. Так это или нет, можно об этом спорить долго, но суть в том, что в своем антиплатонизме Аристотель теряет сущее из своего поля зрения, оно пропадает для него в своей видимости, в данности тому предмету, который такое сущее благодаря этой данности обретает. Если сущее бледного лица в его бледности, то к чему искать какое-то дополнительное место этой бледности, то есть сущего, кроме как в том, что им же дается? Ведь это Платон, чью правоту мы сейчас оспариваем, изображает сущее в качестве идеальной когнитивной модели, с которой сознание считывает реальность и может считывать ее бесконечное количество раз (вспомним, что никто иной, как Гуссерль воспроизвел сей платоновский концепт в своих поздних рассуждениях об идеальном феноменологическом объекте).

В платонизме сущее остается без сущности. И единственный выход из создавшегося положения Аристотель видит в радикальном отказе от области эйдетических знаков. «Говорить же, что они (эйдосы. — *А.Н.*) образцы и что все остальное им причастно, — значит пустословить и говорить поэтическими иносказаниями. В самом деле <...> можно и быть, и становиться [сходным], с чем угодно, не подражая образцу <...> следует, по-видимому, считать невозможным, чтобы отдельно друг от друга существовали сущность и то, сущность чего она есть; как могут поэтому идеи, если они сущности вещей, существовать отдельно от них?»[21]. Этим вопросом заканчивается теоретическая разборка с учителем, — Аристотель формулирует свое видение вещей. Сущность сущего находится в обязательном присутствии самой этой сущности. Она не может стать различной с данностью, где обнаруживается фактичность наличия сущего. И теперь, если платоновские эйдосы отменяются как избыточная данность, мешающая проявиться фактичности сущего, то сущность Аристотеля есть то видимое данное или данное видимое, которое превращается в знак своего существования, означивает свои границы и провозглашает немыслимость сущего вне этих границ.

В *Бытии и времени* Хайдеггер пишет: «Смысл есть экзистенциал присутствия, не свойство, которое присуще сущему, располагается "за" ним или где-то парит как "междуцарствие". Смысл "имеет" лишь присутствие, насколько разомкнутость бытия-в-мире "заполнима" открываемым в ней сущим»[22]. В этих словах нет двусмысленности. Вне присутствия смысл не существует; сущее, которое по определению не находится в присутствии, смысла не имеет, оно оказывается бессмысленным, как отсутствие или пустота, овладева-

---

[21] Там же. Т. 1. С. 330.

[22] Там же. С. 151.

ющие нашим сознанием исключительно при помощи концептов. Так, сущее становится функцией от присутствия. В нем нет ничего своего, ничего того, что принадлежит самой природе сущего, за исключением, быть может, абстрактной идеи некой сущности. Но смысл рождается не из нее, а из отмены этой идеи в данности, где происходит столкновение несуществующего сущего с тем, как мы его определяем. Мы, — никто другой. Еще одно пояснение Хайдеггера: «*лишь присутствие может поэтому быть осмысленно или бессмысленно*»[23]. Вопрос, однако, остается: откуда приходит смысл и каким образом он дается, если именно смыслом конституируется само присутствие? Предварительный ответ: смысл возникает из жертвенного акта, совершаемого сознанием ради обретения присутствия, он рождается тогда, когда мы отменяем наличие смысла в природе сущего и полностью заменяем его присутствием, не имеющим с сущим никакой онтологической связи. Проще говоря, смысл это жертва, приносимая данному.

В очередной раз Dasein занимает особое место: оно занимается распределением смысла по поверхности мира, в котором мы пребываем, мира, часто оказывающегося вне нашего понимания из-за своей недостаточной принадлежности к присутствию, где сосредотачивается суть этого мира. Дорога к смыслу лежит через мирской захват его изначальной данности, через оприходование смысла в здесь-и-сейчас выявленной его природе. Смысл зависит от нашей способности его удержать при себе, он является нашей собственностью. Присутствие дает нам шанс выстоять перед бессмыслицей мира, куда мы изначально заброшены вместе с нашим бытием, которое мы теряем и о котором мы забываем в ходе истории. Такова, в самом общем виде, хайдеггеровская версия пропажи бытия из присутствия, бытийной драмы, произошедшей по причине людской неосмотрительности и фривольного отношения к бытию, тому бытию, которое уже в эпоху модернизма, как было провозглашено, потеряло свой смысл.

Если бытие потеряно, если утрачен смысл бытия, то это означает только то, что мы не способны его больше увидеть. Бытие выпало из поля нашего зрения, наш глаз не воспринимает бытийность в качестве таковой, — и поэтому нам, присутствующим, надлежит научиться разглядеть бытие в его присутствии. В помощь нам дается язык, с которым Хайдеггер связывает особые надежды: отыскать пропавшее бытие, увидеть его смысл можно при помощи слов, речевых фигур, высказываний. «Высказывание означает первично *показывание*. Мы удерживаем тем самым исходный смысл λόγος как ἀπόφανσις: дать увидеть су-

[23] Там же (курсив автора).

щее из него самого»[24]. Проблема повторяется. Сущее неминуемо сталкивается со знаком; помещенному в знаковую среду, ему предстоит там разомкнуться, сделаться видимым. Слова поэта, ритмичность фразы, высказывание крестьянина о плуге, плотника о молотке — все это оказывается важнее некого общего представления о сущем, выражаемого в концептах сознания, пожертвовавшего своим бытием. Слова языка помещают истину сущего в присутствие, они же приближают его к бытию, делают сущее доступным и очевидным, они дают ему быть. Идея, на которой Хайдеггер не перестает настаивать, руководит его поисками: сущее скрывается в знаке и в нем же вскрывается; знаки языка, поэтические и речевые средства, которыми мы располагаем, есть наша единственная возможность помыслить истину сущего и войти с ней в контакт. Мы, говорящие, относимся к сущему как к предмету высказывания, этот предмет есть онтическое наполнение знака, которое мы просматриваем не иначе, как внутри нашей речи. Речь нам дана не только, чтобы говорить, но и чтобы видеть. Но опять же: о каком зрении может идти речь, если то, что видится знаком или дается им быть увиденным, теряется в этом же знаке, теряется в представлении к присутствию? Фигуры поэтической речи, повседневные высказывания баварского крестьянина или мистическая проза позднего Хайдеггера не отличаются с той точки зрения, что все это есть различные формы работы со знаками, различные способы игры с сущим, где каждому оно видится так, как это ему позволяет его язык. Нет большого отличия и в результатах этой работы: как поэт, так и крестьянин, находясь внутри своего языка, не добираются до сущего и не становятся способными его видеть, и сущее не возникает перед ними апофантически (хайдеггеровский термин скорее может восприниматься как метафора). Языки, используемые всеми этими людьми, знаки, налаживающие связь с предметами, приводят говорящих к необходимости принести сущее в жертву соблазну обладания его данностью, к необходимости пожертвовать сущим ради приобретения подобия зрения, ради мнимой возможности его дускурсивного освоения. Подлинный конфликт здесь разворачивается не между желанием обладать и невозможностью это сделать, не между визуальным и дискурсивным, не между желанием и объектом, он разворачивается внутри сознания, выстраивая его само согласно этой конфликтной логике: пожертвовать тем, ради чего, со всех точек зрения, эта жертва приносится, — пожертвовать сущим ради его же данного, пожертвовать сущим так, чтобы самим стать его жертвой, потерять возможность видеть ради того, чтобы приобрести видимое. Этот конфликт лежит в основании всей смыслопорождающей деятельности сознания, в чьих границах он является непреодолимым. Попробуем определить настоящий кон-

[24] Там же. С. 154 (курсив автора).

фликт в более точных терминах: он состоит в том, что мы не можем иметь знание о предмете прежде, чем он не будет принесен в жертву этому знанию. Будучи заключенным в знак, предмет становится жертвой знания, из предмета в мире он превращается в предмет сознания, который таким путем приобретает свой смысл. Такая жертва конституирует данное, где предмет возникает как знаковый объект и где прекращается его связь с сущим, в котором он размещается изначально, до того, как он будет репрезентирован. Связь с сущим удерживается до того момента, пока предмет не оказывается в данном, то есть пока он не пожертвован присутствию, когда сущее оборачивается тотальным иным по отношению к присутствующему предмету, который всегда отсылает сознание в противоположную сторону от истины. Так, если ставится вопрос о сущем, схваченном в знаках языка в качестве концепта, то пожертвование этим сущим языку меняет сам характер вопроса об истине сущего. Спрашивая о том, «что оно есть», мы лишаем его права быть, точнее — быть вместе с нами. Мы ставим сущее в такие обстоятельства, где оно volens-nolens превращается в предмет, более не оставаясь сущим ,и где им как жертвой создается область присутствия (Dasein), исключающая все то, что израсходовано на ее создание. Игра с сущим, однако, оказывается и нашей собственной жертвой. В ней утрачивается зрение всего того, что расходится с представлением о данном, с визуальным полем слепцов. Отсюда понятно, почему зрение традиции является слепым зрением, не отличающим видимое от представляемого, принимающее данное за визуальное и наоборот. Если видеть означает знать, и само это знание моделируется внутри данного, то мы знаем только те вещи, которые приносятся в жертву нашим сознанием. Эти жертвы строят присутствие как серию, куда они сами входят и где размещаются, каждый под своим знаком. Воспринимая эти знаки, мы приобщаемся к той или иной серии, составляющей присутствие; мы приобщаемся к присутствию как к бесконечной серии жертв. Видимым там оказывается не предмет или событие в своем существе, а его серийный знак, определяющий степень данности предмета или события. Мы не видим того, что знаем и не знаем того, что видим. Бином знание/зрение, позволивший метафизике с роскошью спекулировать на протяжении всей своей истории, является провалом европейской концепции знания. Такое знание должно восприниматься как иллюзия или метафора, как метод расстановки знаков или как способ удержаться в присутствии, созданном на основе наших собственных жертв.

Глубина конфликта, в котором оказалось европейское сознание, заключается еще в том, что оно, стремясь к все более видимому знанию, увеличивая масштабы данного, не замечает отсутствие этого знания среди творимых им пространств, оказывающихся всегда заполненными. Исток стремления к жертвоприношению, что позже определило природу самого сознания, следует, ве-

роятно, искать в желании философа постичь причину присутствия, сделать присутствие видимым. Казалось, принесенная жертва поможет раскрыть секреты мира, который, будучи данным, сохраняет между собой и сознанием неопределенную дистанцию. Объект, жертва сознания, направлялся к миру и требовал от него желанного появления в том, что именовалось бытием. Мир должен был не только быть данным, но и предстать таковым, он должен был оказаться в его ожидаемом зрительном универсуме, стремившемся к максимальной заполненности. Глаз философа ждал откровений, он стремился увидеть мир целиком в то время, когда его разум расщеплял этот мир на куски, создавая нужные пропорции и подготавливая себя к встрече с сущим. Когда последнее обернулось во всей своей недоступности, то других средств, кроме его насильственной инкарнации в данном, не оказалось. Такими были начальные попытки мыслить сущее в существующем, сделать его принадлежным к бытию присутствия. Философы никак не хотели мириться с тем обстоятельством, что их знание о сущем строилось на основе ими увиденного, но не сводимого к доксе или эпистеме факта, противостоявшего непосредственной связи между разумом и истиной. Путь к истине сущего совпал с путем жертвы: отправленное в область неизвестного, скрытое в еще неразгаданном мире, сущее вернулось к сознанию в виде абсолютной загадки, потребовавшей своего решения с непростительной настойчивостью.



Елена Петровская

Елена Петровская не любит, когда кто-то называет себя «философ». Она также не любит, когда философом называют ее. В этом не только скромность, но также понимание того, насколько философия чужда обществу и порой раздражает его.

Елена Петровская любит философию. Но не ту, когда некто в высокомерной позе сообщает нам истину мироздания, доставшуюся ему от древних или открывшуюся во время одинокого блуждания по лесной тропе. Для неё философия и поза, философия и фразерство несовместимы, а они, увы, зачастую притягивают друг друга. Потому, чтобы не произносить лишний раз слово «философия», она предпочитает говорить о «теоретической спекуляции», об азартном вторжении в мир устоявшихся истин и законов, все еще разделяемых нами, но чей конфликт с современностью уже назрел.

Елена Петровская издаёт свой собственный журнал «Синий диван», само неакадемическое название которого, намекает нам, что для философии сегодня нет привычных институциональных рамок.

Сама она начинала с исследования политического образа врага на примере американских индейцев, «чужаков» цивилизации. Такими же «чужаками» предстают у нее некоторые художники, чья радикальность нивелируется посмертным почитанием и музейным саркофагом. Но таковы и знаменитые философы, вписанные в учебники и изученные вдоль и поперек. Они интересны ей прежде всего тем, что в их текстах провокативно до сих пор.

В чем-то ее подход близок Жаку Деррида (она также работает с силами сопротивления, действующими внутри текстов культуры).

В чем-то он абсолютно иной.

Так, в своих книгах «Антифотография» и «Безымянные сообщества» Елена Петровская обращается к малоизученной теме деиндивидуализированного высказывания, обнаруживая его в фотографии, современном искусстве и в сфере медиа. Это — область аффектов, разделяемых с другими. Фотография как инструмент анализа вступает при этом в очевидную полемику с изысканной логикой деконструкции: она слишком «проста» своей коллективной аффективностью. Но в ней есть демократизм, которого так не хватает философии. Возникая как часть массового общества, фотография актуализует те отношения (клише или лакуны памяти), что связывают нас друг с другом напрямую, без посредничества текста и языка. Это отношения общности с теми, с кем мы радикально разобщены временем, историей, социальным опытом, а также с теми, кто, будучи рядом, продолжает оставаться для нас «чужаком». То есть не только с «индейцами», «художниками», «философами», но также и с самыми обыкновенными людьми.

Олег Аронсон

Своеволие знака

Сегодня часто приходится слышать разговоры о том, насколько повсюду в мире изменился статус гуманитарного знания. Это и подробная полемика о роли университета в современном мире, и более прагматические жалобы на сокращающееся государственное финансирование тех областей, которые традиционно относятся к гуманитарным. Не избежала этой участи и философия, отношение к которой в самом общем виде является, по-видимому, двойственным: с одной стороны, она оценивается как нечто эзотерическое, напрочь отделенное от нужд практической жизни, с другой – в сознании широкой публики по-прежнему сохраняется образ особенного знания, не лишенного душеспасительных оттенков.

Когда говорят о гуманитарном знании, имеют в виду дисциплины. Да, именно так сужено значение философии сегодня, и поэтому на первый план выдвигается сугубо профессиональный критерий: насколько успешно тот или иной человек, связавший свои занятия с этой областью, способен разбираться в текстах, изобилующих специфической терминологией и отличающихся предельно абстрактной постановкой проблем. Надо признать, что очень часто работа со старыми текстами оказывается близкой усилиям филологов, а именно: обсуждаются контекстуальные моменты, варианты перевода тех или иных понятий, что, конечно, влияет на интерпретацию когда-то высказанных в этих текстах идей. При этом сами идеи могут восприниматься как нечто не имеющее никакого отношения к современному пониманию человека, мира и тем более вселенной. Иными словами, тексты, по поводу которых выносятся профессиональные суждения, даже в глазах их интерпретаторов могут иметь архаический статус. Конечно, это смягчено представлением о важности такой поддисциплины, как история философии: ценность подобных писаний — историческая, культурная — определена заранее и поэтому никем не обсуждается.

Возможно, что такова судьба всех больших историй, которые на наших глазах по разным причинам демонстрируют свою исчерпанность. Именно историй, поскольку они, эти истории, создавали образ последовательного и непрерывного восхождения там, где взаимодействие — в нашем случае систем и/или идей — в действительности было организовано значительно сложнее: через разрывы, рассогласования, конфликты. Этот внутренний нерв любой истории (истории любого предмета, любой отрасли знания, даже того «сверхзнания», каким является, собственно говоря, философия) сегодня сильно скомпрометирован. Мы не будем напоминать об обстоятельствах угасания больших нарративов, к числу которых относится, бесспорно, и история самой

философии. Точнее, наверное, было бы выразиться так: история философии окончательно замыкается в дисциплину со строго очерченными границами. И с этой точки зрения она ничем не отличается от других гуманитарных дисциплин, какой бы спецификой ни обладал ее предмет. Но, утвердившись в качестве дисциплины, замкнувшись в определенным образом очерченных границах, она перестает быть утешением. Или, лучше сказать, перестает быть источником силы. Между тем философия могла бы предложить нам нечто большее, чем пособие, метафорическое или реальное, по истории понятий и идей.

Если философия способна демонстрировать сегодня своеволие, то в чем оно может заключаться? Прежде всего, как нетрудно догадаться, оно заключается в том, чтобы оспаривать навязываемое ей замыкание в виде дисциплины, относящейся всецело к прошлому. Ведь в любой истории слишком мало места для актуальности — актуальное размыто и неоформленно, а главное, оно вопиюще беззаконно: чтобы занять свое место в истории, оно должно получить необходимую легитимацию — оно должно быть признано состоявшимся, а главное — ценным, достойным рассмотрения. Однако такое настоящее необратимо утрачивает то, чем оно и отличается от всякой истории: в нем нет устоявшихся идей и ценностей, оно находится в состоянии перехода, аккумулируя в себя следы прошлого, равно как и приметы будущего. Оно представляет собой открытое поле разнонаправленных взаимодействий, где сталкиваются не столько субъекты, сколько силы, не столько смыслы, сколько аффекты. Проявив своеволие, философия могла бы встать на сторону этих сил.

Но тогда от нее потребовалось бы не просто упрямство — нежелание двигаться проторенными тропами, — но и связанное с этим усилие по пересмотру своего языка, своего понятийного аппарата. Поскольку если исходить из того, что философия — это изобретение понятий, то стремление удержаться в настоящем, с тем чтобы дать ему выражение, с неизбежностью должно повлечь за собой и следующий шаг: переопределение, а возможно и частичное переизобретение, понятий. Кажется, что в области искусства это ощутимо более всего. Всякий значительный художник, неважно классический или современный, всегда так или иначе деформирует канон или, по крайней мере, систему устоявшихся конвенций. Его неповторимость — то, что мы привыкли обозначать этим словом, — есть не просто особенность стиля, то есть не просто личностная самобытность, но тот особый знак, в котором художник участвует наряду с другими силами, не имеющими к живописи никакого отношения. Произведение для нас — завершенный, отдельный, вымышленный мир, под которым стоит чья-то подпись. Но в гораздо большей степени это поле битвы, где искажение (стиля, канона, конвенций и т. д.) не есть признак индивидуальной психологии, но свидетельство такого восприятия, когда объект — картина —

формируется одновременно и наряду с ее творцом, которого мы привыкли считать самотождественной личностью. Картина — но и любое другое произведение, любой другой культурный артефакт — это след встречи, где нет ни субъекта, ни объекта, а есть лишь столкновение сил, образующих неповторимую конфигурацию. И художник, так называемый гениальный художник, точнее других способен дать этой встрече выражение.

Так вот, если произведение искусства удерживает в себе этот след, мы обычно соглашаемся с тем, что это произведение новаторское, а стало быть, для его описания требуется изобретение самостоятельного языка. В самом деле, оно сообщает нам о мире то, что мы о нем не знали раньше, и это новое — не прирост знания, а опыт — и требует таких адекватных себе средств описания, которых в нашем распоряжении нет. Новый язык (или хотя бы по-новому используемые старые понятия) как раз и должен соответствовать этому новому сообщению — из мира и о мире. Причем такому, где нет места объективациям, иначе говоря, готовым формулам и формам, которыми изобилует наше мышление, всегда слишком медленное и слишком осторожное, чтобы успевать за событием. Но если в искусстве такая потребность явлена почти наглядно, то что мешает нам осознать ее применительно к той области, где рефлексия, а также созданный для ее удобства язык всегда были в величайшем почете? Что мешает нам сделать это — вновь — заботой философии? Казалось бы, ничто не мешает. Однако выясняется, что на этом пути встречается множество препятствий. И одним из них, возможно главным, является консерватизм самой философии, ее дисциплинарная ригидность. Превращаясь в дисциплину, философия оберегает себя в точности от этого — от *опыта*, то есть от настоящего, и от *знака*, то есть от того, что бросает вызов ее языку. Остановимся на этом чуть подробнее.

Дисциплинарная философия имеет дело с готовыми формами, даже когда ее интересует происхождение (генеалогия) тех или иных идей. Она пользуется сводом понятий, которые издревле сложились и подвергались перетолкованиям на протяжении многих веков. Конечно, оригинальные философы расширяли этот свод или пытались использовать понятия так, чтобы в них раскрылся смысл, не столь очевидный для просвещенных читателей. Как бы то ни было, но используемые философией понятия заключают в себе огромную инерцию — инерцию такого понимания, которое останавливает и удваивает мир. Взятые сами по себе, понятия возвращают нас к тому, что нам уже известно: они не помогают концептуализировать или хотя бы просто удерживать те микрособытия, из которых состоит не только мир, но и мы сами, поскольку, вопреки классическим представлениям, субъективность — это отнюдь не то, что дается раз и навсегда. Старое противопоставление субъекта и объ-

екта, выражающее парадигму новоевропейской науки, определившее наши способы видения вещей и понимания их образов, ставшее привилегированным мировоззрением, сегодня пошатнулось в своих правах как никогда. И если практика жизни в современном мире постоянно говорит нам именно об этом, то дисциплинарная философия не хочет (и не может) замечать происходящих изменений. Логика представления, обязательного спутника указанной дихотомии, подрывается на разных уровнях одновременно: это и пресловутый кризис философии представления, констатированный еще в XX веке, и повсеместный упадок демократии как формы политического представительства. Похоже, что на смену посредничеству в его двойной ипостаси — политической и рефлексивной — приходит действие, а оно взрывает непрерывность культурных значений и требует неаприорных средств, позволяющих обнаружить, пользуясь словами Бахтина, его синтетическую правду.

Действие, поступок. То, чего так не хватает. То, что происходит постоянно. Отвлекаясь от моральных оценок и героизированных форм того и другого (а это суть культурные формы), задумаемся об этом как о том, что меняет существующее положение вещей и в чем, несомненно, участвует индивид, но лишь постольку, поскольку он действует заодно и вместе с другими. К этим другим относятся отнюдь не только живые существа, обстоятельства времени и места или господствующий в обществе язык. Охват таких других гораздо шире, по сути дела, он необозрим; ведь в положение вещей, которое мы привыкли мыслить узкосоциально, включен мир во всей его бесконечности, то есть во всем многообразии пронизывающих его связей и взаимодействий. При таком понимании действие — это вектор, указывающий на преобладание одних сил над другими, или, если вспомнить замечательно физикалистское определение Спинозы, на увеличение существование отдельной вещи. Если что-то и объединяет нас всех, живые существа и неодушевленные предметы, то это только пребывание в своем существовании. Настойчивость, сила, упрямство. Упрямство самой материи перед лицом тех сил, опять же материальных, которые могли бы нанести ей ущерб, причинить «неудовольствие». Действовать — это значит жить. Вот почему действие связано с радостью, только это никакой не гедонизм, конечно, а в самом точном смысле переход — наращивание сил жизни, увеличение своего существования (или, по-другому выражаясь, совершенства). Этот переход и есть аффект.

Философия как дисциплина подозрительно относится к аффектам. Повышенное, чтобы не сказать болезненное, внимание к нашей внутренней (психической) жизни — еще одно проявление того труднопреодолимого наследия, которое поставило жесткий барьер между нами и миром. Психология — не что иное, как непомерная гипертрофия одной из жизненных функций. Одна-

ко именно в допсихологической «душе» формируются образы внешних тел, которые воздействуют на наше тело. И они, эти образы, непременно сочетают в себе природу тела претерпевающего, испытавшего воздействие, и природу активного тела, совершившего его. Но кто сегодня говорит на подобном языке? Кто сегодня говорит о человеческом на языке тел и испытываемых ими столкновений? Между тем именно к такому мышлению – непсихологическому, откровенно материалистическому — возвращает нас опыт жизни в современном мире, в котором мы сталкиваемся не столько с готовыми формами, сколько с незатухающей динамикой. Можно даже и не уточнять какой. Динамика, то есть снова переход и даже больше — совокупность переходов, затрагивает саму нашу социальную и профессиональную идентичность, сам способ существования современных развитых обществ — не случайно в правах утвердилось такое странное и необязательное слово, как «прекаритет». Ненадежный, печальный, опасный — вот лишь некоторые из его лексических значений. Но это и экономическая ситуация заведомо неустойчивой занятости, когда невозможно больше полагаться на какой-нибудь один профессиональный навык. Профессионализм сегодня, подсказывает нам это слово, — это готовность к смене профессий, иными словами — воплощенное требование перехода. Стало быть, «прекаритет» выражает неустойчивость как базовую характеристику социальной жизни в современных постиндустриальных странах.

Примеров политических можно привести гораздо больше, но в данном случае важно понимать одно: в современном мире происходит множество событий, которые настолько контрастируют с привычными понимательными схемами, что они требуют для себя иных способов фиксации, иных форм раскрытия в нашем языке. Если процесс или динамика становятся фактически наглядными, мы не можем применять к ним категории и процедуры, лишающие их их же собственной специфики: мы не можем отрицать за ними то, что множественно и гетерогенно по своей природе. Такие процессы, будь то формы прямой демократии или разновидности общественных движений глобального характера, остаются несводимо плюральными, а значит, не могут быть подведены под общее понятие. Но это в точности то, чем занимается дисциплинарная философия, гордящаяся своей строгостью и априоризмом. Однако опыт, как и само по себе действие, не схватывается исходя из общих предпосылок, из предзаданных условий мышления. Опыт, напротив, меняет сами эти условия и ощущается как давление, которое испытывает мысль и которое в конце концов заставляет мыслить по-другому. (Здесь необходимо подчеркнуть, что опыт понимается отнюдь не в смысле экспериментального подтверждения — или опровержения — какой-то научной догадки. Опыт, как это уже было известно в начале XX века, связан с таким преимущественно

травматическим событием, когда сознание уступает место бессознательному, вернее, когда сознание перестает защищать организм от внешних раздражений и эти последние буквально заполоняют собой субъективность. Из их следов и формируется долгосрочная память — та, которая не может вызываться произвольно, но опознается как симптом.)

Но что значит мыслить по-другому? Как это можно понимать? По-видимому, ответ можно свести к одному простому слову «знак». Правда, произнеся его, мы попадаем в область, казалось бы, освоенную до предела. Ведь если отвлечься от нефилософского отождествления знака с суеверием (или откровением, что одно и то же), то мы оказываемся на плотно утрамбованной территории семиотики, которая и занимается изучением знаков и знаковых систем. Более того, даже если мы и далеки от предписаний этой науки, как субъекты культуры мы непрерывно считываем знаки — делая это вполсилы, особенно не вдумываясь в этот почти автоматический процесс. Что вовсе не удивительно, ибо культура и есть торжество семиозиса. Нас окружает множество разнообразных кодов, которые определяют нашу культурную вменяемость. При этом языковая модель настолько сильна, что она применяется повсюду, — хотим мы того или нет, но и вся сфера визуального превращается в набор закодированных, подлежащих распознанию значений. И мы покорно следуем универсальной статической схеме: означающее — означаемое, знак — референт, слово — понятие, и так до бесконечности. Однако, употребив слово «знак», мы имели в виду отнюдь не эту модель объяснения. Возможно, несколько самонадеянно противопоставлять знак старому доброму понятию. Но если понятие предполагает такое обобщение, при котором множественность или разнородность подводится под некое единство, тогда пускай знак займет его место — знак, который выражает, а не обобщает. Попробуем это прояснить.

Конечно, знак понимается по-разному, и даже в прежних семиотических учениях есть немало продуктивных подсказок относительно того, как можно знак динамизировать. Но уже в этом месте мы должны остановиться, чтобы сделать следующую оговорку: в классической интерпретации знак — это то, что представляет или замещает собою нечто наличное, а стало быть, то, что неизбежно имеет отношение к метафизике. Ведь именно метафизика озабочена определением смысла бытия, который формулируется в категориях присутствия или отсутствия. А вот подразумеваемый нами знак откровенно неметафизичен: он не относится к порядку представления. Он не простой — зеркальный — отпечаток или след чего-то, но необходимый элемент того, что наряду с ним самим участвует в происходящей трансформации. Знак — это и есть сама трансформация, физическая запись тел и сил, тел, действующих в

качестве сил, и тут трудно обойтись без Пирса. Вот как он описывает индексальный знак, который приравнивается к физическому отпечатку: "An *Index* is a sign which refers to the Object that it denotes by virtue of being really affected by that Object", «*индекс* — это знак, который отсылает к обозначаемому им объекту благодаря тому, что объект этот оказывает на него реальное воздействие». Объект реально, физически трансформирует знак, а это означает, что, вопреки метафизическому пониманию, сам знак оказывается частью того воздействия, которому он, этот знак, подвергается.

Поэтому применительно к знаку уместнее говорить о некоей конфигурации. Знак удерживает напряжение гетерогенных элементов, которые сообщают нам о мире то, чего мы раньше не знали. Этому новому очень трудно пробиться сквозь заслон понятийного мышления, потому что такое мышление неизбежно имеет дело с прошлым. Всякое понятие — прерывание длительности, остановка. Всякое понятие — объективация. Всякое понятие — состоявшийся смысл. Если посмотреть на дело с этой стороны, то знаку всегда недостает смысла или же значения. В нем нет полноты, но есть такое сочетание элементов, которое демонстрирует связи между различными проявлениями материи и даже временами. Знак выражает только одно — переход, и именно поэтому всякий так понимаемый знак имеет отношение к аффектам. Переходы, увеличивающие существование (совершенство) вещей, могут совпадать, и тогда пропорционально возрастает мощь, к примеру, человеческих сообществ. Только следует учитывать, что если мы начинаем в данной перспективе мыслить ту же политическую демократию, тогда у нас отпадает необходимость в такой символической фигуре, как общественный договор: право будет пониматься как возрастание сил жизни, стало быть, оно окажется ее прямым, неопосредованным проявлением. Выражаясь по-другому, такое право очевидным образом конституирует само себя.

И вообще, знак отменяет потребность в удвоении реальности с помощью любых символических фигур. Он возвращает в мир, где человеческое не имеет привилегированного положения. В самом деле, мышление и протяжение — лишь два известных человеку атрибута, а таковых у субстанции (читай материи) бесконечно много. Наверное, по-своему закономерно то, что это понимание возрождается сегодня, когда со всех сторон нас окружает полностью технологизированный мир. Действительно, техника — это уже не расширение человеческих возможностей, не метафорическое продолжение телесных органов. Техника сегодня — это та стихия, которая живет по собственным законам, которая формирует нас самих. Она точно так же подвержена правилам индивидуации, как и живые существа, с которыми мы привычно связываем этот процесс выделения, обособления, обретения индивидуальности. И тех-

ника эта есть та самая материя, которая и образует знаки — фотографические, кинематографические, какие угодно другие. Эти знаки похожи на галлюцинации: они притягивают нас к себе своей неверностью и одновременно поразительной отчетливостью. Притягивают потому, что в них раскрывается другая логика мира — где связь причин и следствий заявляет о себе иначе, чем это предполагает линейно мыслящий ум. В этих знаках сочетаются и раскрываются элементы мира так, как их не может ухватить сознание, которое полагается на тождество, подобие, на своих же рефлексивных двойников. Знак взрывает эти отношения. Вот почему он требует иных способов постижения и в конце концов изобретения иного языка.

Сопротивляясь превращению в дисциплинарное знание, философия могла бы уступить требованию, исходящему от современности. Она могла бы постараться концептуализировать знак. Тогда ее своеволие растворилось бы в мире: из рассказа о достижениях мыслителей прошлого, из искажающего обобщения переживаемых сегодня состояний она превратилась бы в прямого соучастника событий — множественных и происходящих беспрерывно. А это означало бы и понимание того, что в этих физически трактуемых событиях человек присутствует не как субъект, но как пульсация — динамика — самой материи.



Валерий Подорога

Что для Вас философия в личном смысле?

Вопрос, который беспокоит меня долгие годы занятий философией: стал ли я мудрее?

Конечно, мудрость приходит с годами, но приходит ли? Совсем недавно я понял, чем философ отличается от мудреца. Великие мандарины древнего Китая были толстыми и неподвижными, каждое напрасное и непродуманное движение могло бы нарушить гармонию Поднебесной, поэтому они старались не шевелиться и удерживать равновесие. Мудрость — это состояние ума тех, кто прошел школу неподвижности, «не-деяния», кто ограничил поспешность своей речи и суждений, достиг одиночества, приблизился к природе. Философ слишком спешит со своими идеями и мыслями... Стараюсь медлить, но это трудно.

Как бы Вы описали свои отношения с собственными текстами?

Иногда забываю, что когда-то написал и снова перечитываю. Сначала бывает интересно, но потом начинаешь мысленно переделывать... И чтение испорчено. Сегодня я свои тексты практически не читаю, а только редактирую и готовлю к печати. Иногда кажется, что я уже все написал...

Бибихин сравнил себя с рыбой в глубине, с кем или чем бы Вы сравнили свое существование в философском сообществе?

Рыба — символ Христа. Если придерживаться водной метафоры, то я вспоминаю свою юность и отдых в Крыму. Мне очень нравилось подражать дельфинам, когда я разгонялся на волне и потом, резко оттолкнувшись от нее руками и ластами, взлетал над поверхностью... В философии мне всегда нужна волна, а это и есть идея. Так что медлить я могу, только повисая в воздухе...

Валерий Подорога

Время чтения

А.А. Гусейнову — читающему философу...

1. Начинаю читать: первые образы, цепочка деталей, появление атмосферы, а с нею и ритма, развитие интереса к дальнейшему чтению; я как будто вошел в другой мир и отыскиваю для себя возможность в нем закрепиться на позиции, с которой удобнее всего следить за повествованием, даже участвовать в нем. Выбираю: это, конечно, или главный Герой, или Автор или тот, кто рассказывает — Рассказчик. Все это происходит на уровне бессознательного, чисто миметического отождествления. Чтение *телесно*, надо так освоить первичные образы, чтобы они стали проводниками твоих привычек и ожиданий, твоего собственного тела, окружаемого аурой возможных реакций, «чувствований» и ощущений, которое приносит с собой истинное чтение. Вот почему между читающим и тем, что он читает — обрыв, некая пропасть, которую нужно всякий раз перепрыгивать, чтобы начать чтение. Как это сделать? Читая, я воспринимаю с помощью проб/узнаваний и опережений другой мир, включая основной механизм вживания в него, — мое *воображение*. А оно действует с помощью механизма опережающего узнавания. Но так, чтобы отказ от самого себя, был принят за необходимое условие чтения.

2. Вспоминаю бабушку, которая была «неграмотна», как тогда говорили, и читала с трудом. А читала она так: близко придвигала книгу к себе, чтобы можно было водить указательным пальцем по каждой букве, и вот так, указывая на каждую букву, она складывала из них слова. Произносила слова она достаточно отчетливо, хотя и вышептывая, — собирая буквенную россыпь звуков в некое аморфное, но все-таки смысловое единство. И читала всегда только одну книгу — Библию.

Вообще чтение где-то сближается со сновидной активностью; во сне мы встречаем разрозненные образы, и казалось ничем не связанные, но мы, тем не менее, приписываем им логическую стройность и необходимость, — так образуется рассказ о сновидениях. Или как в тех психологических тестах, когда испытуемому предъявляются достаточно быстро отдельные фрагменты фраз, из которых он должен составить фразу, наделив ее элементарным смыслом[1]. Мы так и читаем, — через предвидение каждой последующей фонемы вплоть до предвидения целой фразы, мы держимся этой внутренней речи, которая мгновенно проговаривает читаемое и действует, вероятно, как сила буквенно-фразового сцепления. Итак, внутренние образы чтения, как лепетание младенца или движение губ «малограмотного» читателя, требует для себя вербальной волны (рит-

[1] *Мюнстерберг Г.* Основы психотехники. СПб.: Алетейя, 1996. С. 245–249.

ма). Внутренняя речь по мере развития создает фундаментальный плацдарм для речи внешней, т. е. обращенной к Другому. Но здесь важен момент: *активная* рука, указательный палец бабушки следит за буквой и не дает ей пропасть, тактильно контролируется появление каждой буквы и каждой фразы. Читая, мы еще и пишем, во всяком случае «остатки» этой активности видны в речи. Проникновение речи в письмо, и письма в речь, что и образует все пространство чтения.

3. Можно предположить, что чтение находится в области действия внутреннего плана речи, который тщательным образом исследовал Л. Выготский (все его примеры, указывающие на наличие в нашей мыслительной деятельности редуцированного языкового плана, относятся к литературным опытам: а это образцы прозы Толстого, Достоевского, Грибоедова и Успенского, Хлебникова и др.). Выводы его, как мне кажется, верны и для практики чтения[2].

Время-как-поток

4. Современный человек (читатель в том числе) находится по крайней мере в четырех временных потоках; они пересекают его жизненное пространство, которое и конфигурируется с их помощью[3]:

— *сверхбыстрое*: информационное, симулятивное время, время способное быть любым временем, переносить любую информацию с большой скоростью; не зависит от механизмов восприятия. Время здесь более не антропоморфно... оно не воспринимается, а *откладывается*. Массмедийное пространство переполнено сообщениями, которые ничего не сообщают, их определяющее качество — достигать пункта назначения с максимальной скоростью; этот временной поток всецело определяется информационным потоком. Характерный пример – все новостные программы, сама новость, которая совпадает с тем, что можно назвать информированием. Здесь время интервализуется, постоянно рассекается на фрагменты, — от крупных к бесконечно малым.

— *быстрое*: то, что воспринимается достаточно активно, но зависит от того, кто его воспринимает, оно есть предел восприятия, граница смысла и живой формы; человеческое восприятие носит ограниченный характер; естественная психофизиология человеческой быстроты в чтении и восприятии. Возможная реакция на раздражение, приходящее *внезапно* (без подготовки). Это время остается *новостным*. Здесь есть своя шкала, которая определяет некоторые степени быстроты, например, чтения/понимания в границах предлага-

---

[2] *Выготский Л.С.* Собр. соч. Т. 2: Проблемы общей психологии. М.: Педагогика, 1982. С. 352–361.

[3] Новейшие и столь изысканные инструменты толкования литературных текстов (интерпретации), которые были предложены Р. Бартом и Ж. Деррида, по сути дела, не представляют собой ничего иного, как только определенный режим чтения, который мы отнесли к чтению сверхмедленному, *научному*, захваченному конструированием эпистемических образов Реальности.

емого жанра (это могут быть жанры массовой литературы, ТВ с сериалами и ток-шоу). Быстрое время это способность овладевать интервалами, осваивать их, заполнять соответствующими интересами и мотивациями;

— *медленное*: это время особое, как будто оно находится в полном распоряжении читающего/воспринимающего, и, конечно, *понимающего*, т. е. субъекта, способного ориентироваться в информационных потоках, и склонного к их селекции. Но это время внутри большого времени, и оно не интервально, это «мое» и «твое», «его» и «их» время, т. е. то именно время, которое находится в моем полном распоряжении, это и есть истинное время чтения. Открытое всем возможным временам, время, которое не может быть ограничено другим временем; это и есть время созерцания и медитации, время любви и страсти, время обожания и страдания, — то время, которого всегда недостает, и чью нехватку мы всегда ощущаем, и оно никогда не забывает о нас, оно остается временем-раной. Пруст видел в чтении особый род терапии, которая, конечно, не может «вылечить» полностью, но сообщает страдающему пациенту новый импульс к жизни. Для этого нужно полное уединение, которое, в конце концов превращается в настоящее убежище. И там можно из заимствованного и пережитого опыта восстановить контроль над собственными «больными» органами и мыслями, соотнести их с теми, которые были «вычитаны» из любимой книги: «Нужно, следовательно, вмешательство, хотя и исходящее от другого, но действующее в глубине нас самих; как раз таков импульс, идущий от другого ума, но полученный в уединении»[4]. Пруст видел в чтении возможность радостного одиночества и образец идеальной дружбы;

— *сверхмедленное*: время, которое можно отнести к столь же искусственному, «выдуманному» или «идеальному» времени, как и *сверхбыстрое*, такое время течет вне нас, и ближе к тем процессам, где изменения происходят настолько медленно, что человеческое восприятие их не в силах заметить. Например, изменения в пределах традиций, устойчивых привычек и генетически наследуемого поведения. Время, которым располагает, например, эпоха или род в отличие от времени биографического, или время геологическое в отличие от времени органического, экзистенциального и т. п. По отношению к любому протекшему времени всегда есть время, не *продольно*, а *поперечно* текущее, которое может его захватить, удержать, не заметить, полностью поглотить. Время сверхмедленное — это даже и не время, а скорее общий для всех потоков времени неизменный фон мировой временности.

5. Но этого мало. Между этими временными потоками есть отношение в чем-то напоминающее иерархию. Так, сверхмедленное время есть основа всех

---

[4] *Пруст М.* О чтении. Homo legens, человек читающий. М.: Прогресс, 1983. С. 141.

других времен. Можно сказать, что сверхбыстрое время так относится к сверхмедленному, как мгновение к вечности в традиционных теориях времени. Как известно, время вечности, начиная с Платона, находилось в прямом отношении с мгновением, своего рода импульсом вечного времени, переходящего или вторгающегося в другие потоки времени. Мы ведь всегда должны располагать одним временем для восприятия другого. Но это соотношение времени теряет силу, поскольку мгновение интерпретировалось как ускользающая точка вечности, а вечность как неизменная форма любого времени. Сегодня кажется более эффективной другая оппозиция: не *мгновение/вечное* (включающее фактор мгновенности или быстроты), а *быстрое/медленное*, которое легко обращается в иерархию скоростей. Первая оппозиция качеств *нетранзитивна*, вторая явно *транзитивна*, т. е. скрывающая за собой иерархию скоростей[5].

6. Вопрос о так называемой читаемости, т. е. о нашей готовности читать, которая соответствует той скорости, с какой может осуществляться чтение, чтобы смысл, который передается, не был утрачен. Уточним: скорость чтения — форма включения в ритм читаемого, благодаря которой мы овладеваем смыслом литературного произведения. Та скорость, которую мы можем «выдержать», определяется нашей способностью миметически освоить частоту и порядок предъявления образов, причем, чтобы язык больше не был препятствием, т. е. нейтрализовать его действие. Никто не читает все подряд, а руководствуется теми формами включения, которые соответствуют определенным скоростным режимам. Отсюда любовь/нелюбовь к отдельным писателям (те, кто любят Толстого и Пушкина, часто не любят Достоевского и Андрея Белого). Короче, не все скоростные режимы чтения нам близки, и не всеми мы можем овладеть.

Дислексия

7. Нельзя ли говорить о нарушениях чтения, например, о дислексии как о социокультурной патологии («цивилизационной»)? Когда план внутренней речи — это волна смысловых, неограниченных движений мысли — переводится в вербальный, внешний план речи и наделяется важными признаками, необходимыми для ее понимания Другим, тогда мы читаем. Фактически, появление смысла из тех словесных значений, которые вспыхивают перед нами, нужда-

[5] *Virilio P.* Esthetique de la disparation. P.: Balland, 1980. P. 124–133. Вместе с П. Вирилио надо признать очевидное: наш мир стал определяться скоростью, которая способна нарушить все наши устойчивые и предпочтительные нормы времени. Речь идет о скоростных носителях и устройствах, о том, что Вирилио называет протезами скорости. Литература — один из таких протезов, дающих обновленное ощущение скорости. См. также: *Virilio P.* Speed and Politics. An Essay on Dromology. New York: Semiotext(e), 1986; а также: Virilio P. Lotringer. Pure War. Semiotext(e), 1983.

ется в постоянном переводе. Всякое чтение — это скрытый очень индивидуальный перевод внешней расчлененной до письма речи во внутреннюю, в которой все смешивается, разрушается, сливается, поглощается, чтобы образовать единую пелену смысла (или как говорит Выготский, предстать в виде «облака, и порыва ветра»). Это и есть обратная сторона переводимости, которой мы пользуемся при чтении. Ведь, чтобы выразить смысл, — случайный ход размышлений, нам необходимо превратить его в слова, затем их в связки и цепочки, наконец, в одну единственную фразу. По сути дела, это тот же момент переводимости, т. е. перевод текучей субстанции смысла в расчлененное грамматически и синтаксически целое высказывания. Этот процесс, совершенно рутинный и постоянный, мы можем назвать вербализацией. Когда значения слов в переданной речи все время уточняются, дополняются, «редактируются», но главное все-таки — сама речь, обращенная к пониманию Другого. Но вот следует остановка потока, обрыв процесса переводимости. Что тогда? Тогда-то и вступает в действие пространственное воображение, поиск «картинки», в которой разом можно было бы выразить соотношение всех элементов, не прибегая к множеству значений, входящих в состав высказывания, развертываемого последовательно. Дислекция понимается как явление специализации речи, она вызывает распад внешнего плана речи, а точнее, замену его на неречевые элементы, которые создают начальную «картинку» смысла для каждого события. Выразить себя, минуя акт речи/письма, ведет к отказу от использования определенной стратегии языка, отказ от вербализации, т. е. от общения с Другим.

Интересное предположение высказал Я. Хинтикка, объясняя манеру мыслить Людвига Витгенштейна: «...трудно удержаться от мнения, что дело было в борьбе Витгенштейна с его дислексией. Он сам заходил в своем признании этого весьма далеко, говоря, что «мое плохое правописание в юности... связано с остальным в моем характере». Если это так, тогда метод философского изложения у Витгенштейна не был осознанным выбором жанра или стиля, а был навязан ему дислексией, которая делала для него чрезвычайно трудным вербально артикулировать длинные лингвистические и другие символические структуры, такие как доказательства и другие аргументы»[6]. Именно отсюда, как далее разбирает Хинтикка, и появляется идея Витгенштейна рассматривать язык в границах «картинки»[7]. Другим словами, трудности перевода мысли в объективированный, внешний план речи/письма восполняется не менее эффективной способностью к переводу мыслимого в изображение, пространственный образ, который намного легче поддается аналитическому изучению.

[6] Хинтикка Я. О Витгенштейне. Людвиг Витгенштейн из «Лекций» и «Заметок». М.: Канон+, 2013. С. 21.

[7] Там же. С. 33.

Разность скоростей

8. Два предельных случая — сверхмедленное и сверхбыстрое — можно было бы отбросить, если бы они не были теми важнейшими пределами, которые указывают на антропологический кризис в структурах восприятия. В первом (сверхмедленное), мы выходим за границы чтения как особой экзистенциально-психической формы существования и попадаем в область так называемой работы с текстом (сюда можно отнести комментарии, составления и сбор, справки и примечания, индексы (предметные и именные указатели) и все методы истолкования и интерпретации, которые характерны, например, для филологии как «строгой науки»). В другом (сверхбыстрое), мы — пассивные реципиенты потоков повседневной информации, блуждающие точки, в которых она задерживается, перерабатывается, перенаправляется, чтобы двинуться дальше, минуя наш сознательный отклик. Остаются, лишь две антропологически доступных возможности приблизиться к тому, чтобы понять, что есть сегодня литература — это те границы, в которых она всегда удерживалась: быстрое и медленное чтение. Причем, быстрое чтение скорее относится к правилам использования времени в данную эпоху, а только потом к литературе (иногда они совпадают). Только потом — к тому смысловому заданию, которое литература реализует в обществе. Собственно, чтение сегодня пересекается с экономией времени в структуре получения информации и мало чем напоминает нам о его прежних условиях существования. Информация может принимать эстетическую и познавательную форму, а удовольствие от ее получения может быть кодировано в паралитературных текстах (комиксах, женском романе, детективах, авантюрном и «научно-популярном» жанре и т. п.). Но только чтение медленное может быть отнесено к литературе. Медленное чтение и есть момент существования самой литературы в качестве (классического) произведения, и ее общественной и универсальной формы — Книги.

9. Изучая разность скоростей в комедиографии Шекспира, замечательный аналитик литературы Кржижановский развертывает целую теорию эффективности воздействия произведения: «Нарастание скорости легко может деформировать движущийся предмет. Ускорение показа сменяющих друг друга вещей еще легче может деформировать восприятие их. Шекспир поставил себе труднейшее технологическое задание: заставить явь скользить со скоростью сна, но так, чтобы сверхреальная скорость не порвала связей меж явлениями реальности и не сбросила их в сон. Короче, выиграть в скорости, не проиграв в реальности. Нужно было вращать колесо комедии с наибольшей быстротой, но с такой, чтобы все спицы его были раздельно видны»[8].

Кржижановский приводит множество примеров из различных пьес Шекспира, в которых сон и явь переплетаются так тесно, что их не отличить: «...ткань

---

[8] *Кржижановский С.* Собр. соч.: в 5 т. Т. 5. СПб., 2006. С. 175–176.

пьесы точно из нитей сна, ассоциативный ряд, как в сновидении, берет верх над логическим рядом. Сама техника сценирования и сцепления реплик — подражание скорее нарочитое, чем бессознательное, прерывистому и циклическому движению наших снов»[9]. *Сон* и *явь* как два условных физиологических индикатора восприятия соответствуют тому, что я называю режимом чтения: сон все *убыстряет*, а явь все *замедляет*. Одни писатели более быстрые, другие более медленные, но что значит «быстрый или медленный писатель»? Выбирая способ воздействия на читателя, каждый автор выбирает быстроту или медленность (*внезапность*, *длительность*, *взрывчатость*) воздействия, предполагая изначально, каким временем для чтения располагает читатель, чтобы понимать то, что он читает. Однако классические образцы литературы (Литературы в целом) выстроены в тех режимах скорости, которые учитывают условия существования лишь самого литературного Произведения. Реакция читателя не только вторична, она вообще не принимается во внимание, когда литература претендует быть интегральной формой знания о мире[10]. Если вы читаете, то, естественно, вовлекаетесь именно в тот скоростной режим, который предлагается повествованием, но, заметим, не в тот, о котором рассказывают, а в тот, которым рассказывают...

10. Почему скорость? И почему ритм? Ритм усмиряет скорость и приводит ее к форме. Скорость меняется в ритмической циркуляции пределов: между *медленностью* и *быстротой*. «Пропуск, примитивное противопоставление двух абзацев, описывающих два разнесенных во времени события, получается тогда самой быстрой формой рассказа, скоростью все стирающей»[11]. Одно дело, как и с какой скоростью движутся персонажи, учет их жестов, поз, перемещений и дистанций (они ведь кажутся нам р е а л ь н ы м и, как и все люди, они думают, любят, умирают, говорят), а другое, — как движется повествование в целом, какой ритм необходим для удержания характерного для него режима скоростей. Можно повторить: сдерживающей формой для скорости является ритм, ибо только *повторение* той или иной быстроты/медленности воздействия организует форму и, следовательно, смысл, т. е. задержку действия. Каждое значительное произведение 20 века было сложным сцеплением скоростей, ускорений и замед-

---

[9] Там же. С. 170.

[10] Нарушение порога восприятия или минимума допустимой скорости для данной системы (пускай, это будет литература) создает возможность появления преобразований психики (или хотя бы ее временных смещений): «...идею о том, что для психики существенна абсолютная скорость, нельзя считать привлекательной, так как есть все основания полагать, что значение имеет лишь относительная скорость: восприятие, размышление и действие должны быть достаточно быстрыми – относительно изменений в окружающей среде, — чтобы отвечать целям психики» (Деннет Д.С. Виды психики: на пути к пониманию сознания. М.: Идея-Пресс, 2004. С. 63–71). Причем, думаю, что под «психическим» у Деннета можно понимать «миметическое».

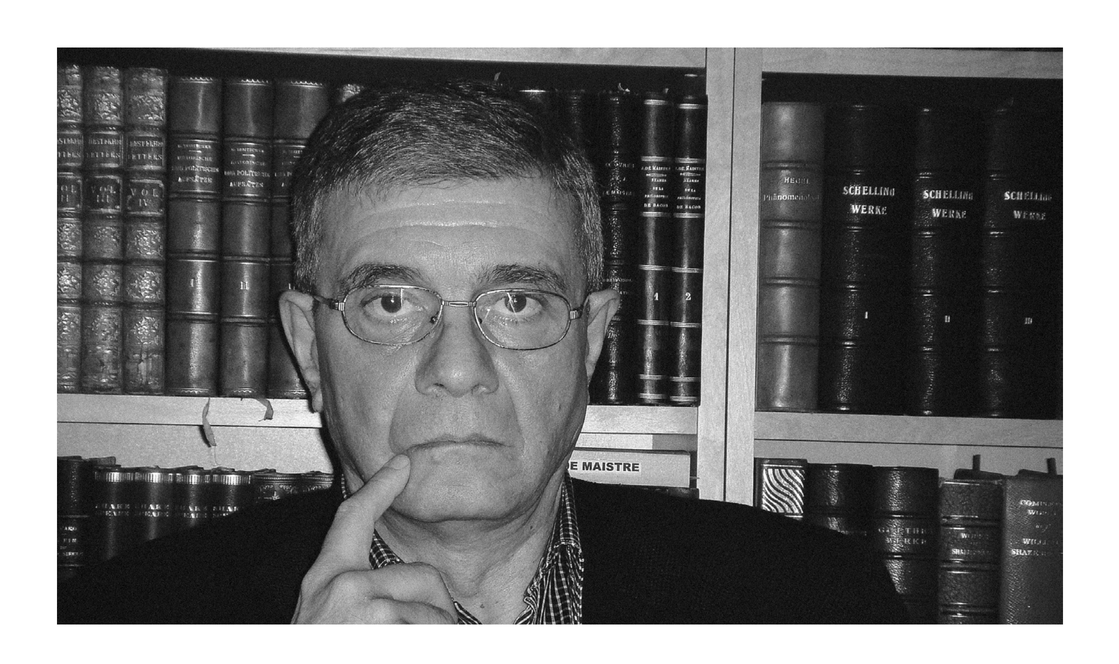
[11] *Бютор М.* Роман как исследование. М.: Изд-во Моск. ун-та, 2000. С. 43.

лений чтения, поскольку воображаемая Реальность становилась реальной только благодаря тому, какой ритм гарантировал ее устойчивый образ для читателя.

11. Почему вопрос о том, в каком скоростном режиме развивается повествование (в той или иной литературе), чуть ли не главный для нас? Да потому, что скорость меняет и устанавливает ритмы чтения, без которых само чтение просто невозможно. Как только мы начинаем сравнивать отдельные произведения мировой литературы, мы поражаемся их разнообразию скоростных режимов, никогда не повторяющих друг друга, и настолько отличных, что спутать их невозможно. Разве есть более поразительное по глубине «скоростное» различие, чем, например, между литературной техникой Толстого и Достоевского. В первом случае, медленность и замедления времени рассказа, *себя-собирающего-вокруг* некоего постоянного центра (авторского), и все события, вовлечены в медленное движение центростремительных сил; а другое, напротив, разбегающееся, с резкими ускорениями и остановками, центробежное, то сжатое, то взрывное, меняющее ритмы повествования, из-за невозможности удержать их в единстве...[12] Или, например, только сверхбыстрое движение, прямо-таки взрывное, со сбивающимися ритмами, столь характерное для литературы А. Белого (возможно, это самое высоко скоростное движение известное в отечественной литературе), и движение сверхмедленное, когда чтение *противостоит* письму и его замедляет. Во всяком случае, это заключение справедливо по отношению к Прусту, очень медленному писателю: чем более он наблюдателен и точен в описании мельчайших деталей, тем больше требуется мне времени как читателю, а, следовательно, тем более медленным я становлюсь, – приходится перечитывать, чтобы не потерять радость чтения... Кафка также относится к этому ряду писателей, но по-другому. Э. Канетти замечает, что Кафка «принадлежит к медлительным в той же мере, что Стендаль — к быстрым». Приблизительно так же размышлял и Г. Башляр. Для него Кафка живет «в умирающем времени» и прием *превращения-в* (в того же *жука, мышиную певицу и в два целлулоидных шарика*) есть трагическое замедление всех жизненных процессов. Такая метаморфоза негативна и разрушительна, человеческое не может сохранить в себе витальное начало и как следствие – скорость жизни. Читая «Поиски» Пруста, мы все больше знаем, и это движение к дополнению знания знанием идет своим ходом, мы, читатели, не движемся вперед, а как бы *поперек*, повествование не оставнавливается, но замедляется... В повестях и романах Кафки замедление исходит *не от нас*, оно – *вместе с нами*, нас замедляет не большее знание, а абсурд происходящего и поиск выхода из него. Каждое превращения персонажа Кафки выступает непреодолимым препятствием.

---

[12] Интересно, что в современных экранизациях «Войны и мира» и «Анны Карениной» замедления речи действует как эффект *остранения*. Зритель не может приложить к наблюдаемым образам современную быстроту «понимающего взгляда», ему приходится отступать во времени и рассматривать *медленность* как знак погружения в далеко прошлое.



Карен Свасьян

Как биография индивида начинается с Адама, так биография европейского мыслителя начинается с греков, с Платона и Аристотеля. В вышедшей недавно на русском языке книге Свасьяна «Очерк философии в самоизложении», которая является его творческой автобиографией, нет ни одного слова о нем самом в привычном смысле слова. Мы там ничего не узнаем о том, где и когда он родился, где учился и т. п. Едва ли не в единственном месте, где он говорит о себе в первом лице, употребляя местоимение «я», он лишь уточняет духовную родословную: «Я шел от греков к Гете, в котором конец греческой монополии на мысль прописан со всей определенностью, а от Гете — сквозь игольное ушко "Штирнер" и эволюционизм Геккеля — к самоупразднению философии в Рудольфе Штейнере».

*По Свасьяну философия, которая исходит из удвоения мира, противостояния субъекта и объекта, кончилась. На смену ей пришла духовная наука, рассматривающая мышление как высшую стадию самой природы, на которой она приходит к сознанию самой себя, или, как выражается Свасьян, потенцирует себя в познание, записывает в Книгу Бытия. Здесь на первый план выходит вместо вопроса, **что познается**, вопрос, **кто познает**. Мышление не имеет предпосылок, за ним ничего другого нет. Это означает, что мыслит философ и вне его внутреннего опыта не существует никаких общезначимых истин. Здесь развернут совершенно другой взгляд на человека и его место в мире. Обыгрывая знаменитый одиннадцатый тезис Маркса о Фейербахе и полемизируя с ним, Свасьян дает свою формулу новых интеллектуальных перспектив: «Философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы понять самих себя». Кто является субъектом сознания? Если сущность человека есть нечто находящееся вне него, будь то на земле или на небе, к чему индивиды приобщают себя, то откуда взялась сама эта сущность? Можем ли мы предпосылать мышлению разделение субъекта и объекта, если само такое разделение есть продукт мышления? Даже не принимая антропософский взгляд на познание, согласно которому «вещи получают свою сущность от человека» (Свасьян) и в духовном плане «каждый человек есть сам по себе род» (Штейнер), следует признать, что он является последовательным и задает качественно иную, чем традиционная философия, меру ответственности мыслителя за то, как и что он мыслит и говорит. Это — ответственность, которая сродни ответственности Бога, создающего мир.*

Абдурахман Григорьев

Безутешность философии

1.

Когда Северин Боэций, последний свидетель света в мире погасшего античного солнца, писал в тюрьме, в ожидании казни, «Утешение философии», он мог ещё знать или догадываться, что дело идёт не о кончине и конце философского ума, а только о временном его помрачении и что когда-нибудь однажды ум этот снова воссияет во всей своей силе и славе. По сути, кажущийся конец был лишь неумением ума осилить *благовестие веры*, ворвавшейся в устойчивый мир академии и ликея и взорвавшей его изнутри парадоксами *немыслимого*. Вера сдвигала горы и делала блаженным, а философский ум не шёл дальше констатации абсурда, за которой таилась его беспомощность справиться с вдруг свалившимся на голову *«безумием креста»*. Никто не понял этого яснее, чем пылкий Тертуллиан, поставивший будущие поколения христианского мира перед необходимостью выбора между Афинами и Иерусалимом, сатанинским знанием и божественной верой. Разумеется, с безоговорочным предпочтением последней. «К чему наука христианам? — восклицает св. Пётр Дамиани. — Разве зажигают фонарь, чтобы увидеть солнце? Оставим науку Юлианам Отступникам! Св. Иоанн обходился без неё; св. Григорий презирал её; св. Иероним упрекал себя в ней как в преступлении». Книга Боэция, написанная в 524 году, пришлась как раз на самый пик гонений: между временем закрытия императором Зеноном философской школы в Эдессе в 489 году и указом Юстиниана о закрытии всех философских школ в Афинах, включая платоновскую Академию, в 529 году. Можно было бы говорить о некоем аналоге *«философского корабля»*, после того как философы-изгои отправились на гостеприимный Восток, неожиданно обнаруживший восприимчивость к перипатетике и неоплатонизму. То, что было выкорчёвано в Эдессе и Афинах, пустило корни в Нисибии и Гондишапуре, откуда, спустя столетия, в будущую Европу, отказавшуюся от знания ради невежества и блаженства, стало — уже не в греческом оригинале, а в арабской копии — возвращаться её первородство. Ещё раз: это был не конец вообще, а конец начала, когда философии, не сумевшей преобразить платонизм в христианство, то есть осилить истины веры и откровения не чувством, а *мыслью*, не оставалось ничего иного, как стать антихристианской. Наверное, в этом и лежал более глубокий смысл боэциевского утешения. «Не случалось ли мне, — говорит ему Философия, — и в древние времена, ещё до моего Платона, не раз вступать в сражение с отчаянной глупостью?» Здесь важен не столько

факт, что ей случалось это делать, и не раз, сколько то, что философия, утешать которую взялся приговорённый к смерти философ, сама выступает в роли утешителя. Этот контрапункт, где философ как утешитель (consolator) философии, сам нуждается в её утешении (consolandus), и составляет смысл и *действительность* происходящего. Если материальной причиной, causa materialis, утешения является некая ущербность, вызванная переносом души из привычного режима в состояние неадекватности, то действующая причина его, causa efficiens, лежит как раз в стремлении вновь привести душу к адекватности. Говоря конкретнее, силу и действенность утешения мы черпаем в том, кого утешаем, когда точечными и точными уколами *слов* ослабляем мёртвую хватку печали. Об этом удивительно сказал однажды Леон Блуа: «Молитва существует не для того, чтобы получить что-либо, а чтобы *утешить* Бога». Потому что, только утешив Бога, можем мы найти в нём собственное утешение.

2.

Есть три способа существования (modi existendi) философии в пространстве публичности. Один (оптимальный и исключительный), когда между философом и его аудиторией налицо отношение реверсивности, то есть когда сказанное философом воспринимается не только с интересом, но и с пониманием. Это состояние некой конгениальности sui generis, где разница между говорящим и слушающим сводится большей частью к тому, что один создаёт, а другой воссоздаёт. Торговки зеленью в Афинах, критикующие Изократа, как и погонщики мулов во Флоренции, распевающие канцоны Данте, служат примером для сказанного. Это как раз тот жизненный горизонт, о котором говорят феноменологи: некая гомогенность бессознательного, из которого реактуализируются несоизмеримости и несопоставимости сознания. Образец его явлен в диалогах Платона, если, конечно, сократовская техника родовспоможения не заслоняет нам почти неправдоподобную адекватность его собеседников, которые проявляют чудеса эмпатии в следовании вадемекуму его головокружительной мысли. Философ, увиденный так, существо, наиболее близкое к Богу: divus Plato, который у Марсилио Фичино и есть Бог-Отец, или divus Augustinus или divus Thomas de Aquino. – Этому, совершенному и крайне редкому, модусу философии противостоит другой, ущербный и едва ли не типичный: неадекватность рецепции или попросту её отсутствие. Философ транслирует свои мысли в пустоту, утешая себя верой в будущих (посмерт-

ных) читателей либо гордым ницшевским «Mihi ipsi scripsi» (я написал это для себя). Непониманием, впрочем, страдают не только все, но и коллеги. Об этом в своё время занятно писал Гейне: «Пока Рейнгольд был одного с ним мнения, Фихте объявлял, что никто не понимает его лучше Рейнгольда. Но когда впоследствии Рейнгольд отошёл от него, Фихте заявил, что тот никогда его не понимал. Разойдясь с Кантом, он высказал печатно, что Кант сам себя не понимает. Я затрагиваю здесь вообще комическую сторону наших философов. Они не перестают жаловаться, что их не понимают. Лёжа на смертном одре, Гегель сказал: «"Только один меня понял", но тут же раздражённо добавил: "Да и тот неверно"». Едва ли можно представить себе, чтобы средневековые обыватели подтрунивали над прославленными докторами схоластики. Средневековый доктор — близнец рыцаря и трубадура на службе у Госпожи Философии (дантовской la Donna Filosofia). Соответственно: философия — подвиг и подвижничество в мире интеллигибельного. Но уже с началом Нового времени вакансию рыцаря занимает идиот, называющий Фёклу Теклой и сражающийся с ветряными мельницами. Само слово схоластика оказывается мишенью для насмешек, а у Мольера философов — причём с полным на то основанием — начинают даже колотить. (Можно вспомнить бесподобную сценку из «Брака поневоле», где доведённый до отчаяния Сганарель бьёт палкой философа Марфуриуса.) От внимательного историка философии не ускользнёт этот метаморфоз божественности в ослиность. Словами Ницше: «В каждой философии есть пункт, где на сцену выступает "убеждение" философа, или, говоря языком одной старинной мистерии: "adventavit asinus, pulcher et fortissimus"» (явился осёл, прекрасный и необыкновенно сильный). На этом респонсории, когда философы всё больше начинают походить на ослов, а ослы (asini Buridani inter duo prata) на философов, можно изучать очаговую симптоматику конца философии.

3.

Конец пришёл с началом третьего модуса. Третий модус — это такое состояние философии, в котором насаждаемый и внушаемый ею *номинализм* поражает её самое, после чего сама она ничуть не отличается от деформированных ею же вещей мира. Философские проблемы, внушает нам Людвиг Витгенштейн, суть болезни языка. Поскольку философия пытается говорить о том, о чём говорить невозможно, она обрекает себя на бессмыслицу. *«О чём невозможно говорить, о том следует молчать»*. Соответственно: *«То, что вообще*

можно сказать, должно быть сказано ясно». (В скобках: это говорит человек, восхищающийся Рильке и Траклем.) Образец бессмыслицы — гегелевская «Феноменология духа». Напротив, образец ясности и осмысленности — предложение: «Мой веник стоит в углу» (Mein Besen steht in der Ecke). Веник — верхняя планка смысла. Если, говоря, мы держались бы веников, в мире было бы больше смысла и меньше вздора. Вроде следующего гегелевского (в несравненном переводе несравненного Густава Густавовича Шпета): «Дух оказывается так беден, что для своего оживления он как будто лишь томится по скудному чувству божественного вообще, как в песчаной пустыне путник — по глотку простой воды. По тому, чем довольствуется дух, можно судить о величине его потери». Нужно просто сопоставить эту галиматью с aere perennius стоящего в углу веника, чтобы хоть как-то представить себе всю степень величины потери духа. Дух здесь не больше, чем flatus vocis, бич воздуха (по смачному сравнению Алкуина), nothing but a word. В этой онтологии мыльных пузырей философ — это тот, кто называет себя, или кого называют, философом, соответственно: художник, кто называет себя, или кого называют, художником, а (судя по всему, уже в самом ближайшем будущем) хирург, кто называет себя, или кого называют, хирургом. И если сегодня уже философом и художником может быть кто попало, то завтра кому попало приспичит быть хирургом, что на деле будет означать: все оперируют всех — до последнего, который (как бы в отместку за логическое глумление над заросшим до ушей расселовским брадобреем) оперирует самого себя. We are the champions. We are the surgeons. Это вовсе не фантазия, а только неотвратимая практика слабоумия. (Заметим в скобках: слабоумия, а не безумия. Безумие — это когда, прежде чем сойти с ума, входят в ум, чтобы было откуда сходить. Слабоумие — это когда пребывают в уме, но настолько слабом и слабо, что не в силах даже сойти с него. Голодная обезьяна бьётся головой о прутья клетки, чтобы достать вожделенный банан, и даже не замечает палку, которую специально подложил ей экспериментатор, рассчитывающий на то, что её сообразительность обернётся ему славой открытия гештальт-психологии.) Скажем для большей ясности: до хирургического самоубийства ещё не дошло, но когда дойдёт (а кто бы сомневался, что дойдёт!), это будет перформансом идиотии, посрамляющим самые кричащие выходки акционистов. Напротив, философское самоубийство в полном разгаре, и на нём можно изучать зрелую и постпубертатную стадию alienatio mentis. В отличие от последовательного первого, здесь убивают не себя, а — *для и ради себя* — философию. Прежнюю, вменяемую, единственную. После чего имеют дело с невменяемой, опознать которую *как таковую* не способны как раз в силу собственной и её невменяемости. Определение философии в эпоху пандемического слабоумия: философия — это такое параноидальное

расстройство ума, при котором тот, кто называет себя, или кого называют, философом, генерирует глубокомысленную чушь, философичность которой, в свою очередь, генерируется абсолютной симуляцией её понимания.

4.

Витгенштейновский аподиктум: *«О чём невозможно говорить, о том следует молчать»*, оказывается на деле бумерангом: звонким щелчком по собственному лбу. Остаётся гадать, как мог прожжённый номиналист проглядеть такое обобщение! Что же это, собственно, такое, *о чём невозможно говорить*? И кто решает, о чём можно, а о чём нельзя? А главное, *кому* можно? Наверное, из всех возможных обобщений наиболее безупречным являтся то, что люди — *различны*. Можно даже сказать, что степень их человечности (не в моральном, а в фактическом смысле) прямо зависит от того, насколько они различны. Антропологический парадокс: чем различнее, тем человечнее. «Разница между некоторыми людьми бóльшая, чем между некоторыми людьми и животными», говорит Монтень. Лорд Честертон поясняет это с боксёрской прямизной: «У какого-нибудь ломового извозчика органы все по состоянию своему, может быть, ничуть не хуже, чем у Милтона, Локка или Ньютона, но по своему развитию люди эти превосходят его намного больше, чем он свою лошадь». Это нужно понимать *буквально*. Всё встало бы на свои места, внеси мы в витгенштейновскую максиму поправку: *«О чём возможно говорить Юпитеру, о том следует молчать быку»*. Нет ни малейшего сомнения в том, что, если кто-нибудь из тех, двенадцать которых образуют дюжину, был бы вдруг перенесён в миры невыразимого поэтов Рильке или Мандельштама, у него отнялся бы язык, прежде чем он успел бы осознать это. Словами гётевского Тассо:

Там, где немеет в муках человек,
Мне дал Господь поведать, как я стражду.

Философы — на последнем издыхании — не вняли предупреждению Витгенштейна. Дотянуться до Юпитера они уже не могли, а вот смириться с бычьей участью никак не хотели. Философы предпочли витгенштейновским *«веникам»* более солидные, а главное, рентабельные опции дадаизма. По аналогии с современной литературой или музыкой, где можно проговаривать друг за другом любые слова (а слова складывать из каких угодно комбинаций букв) или нажимать на любые клавиши, современная философия есть набор любых понятий в любом раскладе на любой лад. Совсем как у ассасинов в «Генеалогии морали» Ницше: *«Ничего истинного, всё позволено!»* Вот один из многочисленных философских образцов, по которому можно бесконечно выпекать

публикации, компиляции и диссертации: хайдеггерящий француз и philosophus laureatus Жак Деррида. «Письмо есть выход как выпадение из себя самого в себя смысла: метафора-для-другого-в-присутствии-другого-здесь-внизу, метафора как возможность присутствия другого здесь внизу, метафора как метафизика, где бытие должно скрывать себя, если хотят появления другого». Читатель, не давший себя оболванить этим птичьим языком, заметит, что слова здесь размещены друг возле друга так, что их можно переставлять как угодно и куда угодно — без того чтобы хоть как-то изменялся симулируемый смысл целого (разве что в лучшую сторону). Можно, скажем, вместо: «метафора как метафизика», написать: «метафизика как метафора», или вместо: «бытие должно скрывать себя, если хотят появления другого» — «другое должно скрывать (вариант: открывать) себя, если хотят появления (вариант: исчезновения) бытия». Деррида, как выразился один его американский подельник (Джон Р. Серль), — это тот, кто может испортить репутацию ерунде (someone who gives bullshit a bad name). Соответственно: перевёрнутым оказалось и правило Витгенштейна. Теперь оно гласило: «*То, что вообще можно сказать и чего вообще нельзя сказать, должно быть сказано неясно и непонятно*». Помнить: язык дан нам не для того, чтобы мы скрывали мысли, а для того, чтобы мы скрывали отсутствие всяких мыслей. Философия сегодня, как записал в своих «Чёрных тетрадях» Мартин Хайдеггер, это *«организованное самоуничтожение мышления»* — в иной версии: *«организованный страх перед мышлением»*. Отчаяние Хайдеггера — отчаяние Ивана Карамазова, смотрящегося в зеркало и видящего там Смердякова. Похоже, он так и не понял, насколько велик собственный его вклад в организацию увиденного им самоуничтожения.

5.

Хайдеггер — прошедшее в настоящем. Точнее, в двух проекциях прошедшего: *нашего* и *его*. Если смотреть на него в нашем прошедшем, он предстаёт гигантом и с трудом умещается в окоёме. Напротив, увиденный сквозь призму *его* прошедшего, он воспринимается как эпигон. Ключ к его пониманию — в старой прославленной формуле Бернарда Шартрского: *«карлики на плечах великанов»*. Это в духе формулы esse est percipi. Говоря персонально: мы воспринимаем Хайдеггера через фильтр времени, которое есть свечение его бытия. Хайдеггер на плечах Шеллинга или Гегеля — это разное, но Хайдеггер на фоне Деррида или, с позволения сказать, Левинаса — это даже не разное, а несоизмеримое. Стабильным остаётся одно:

он свидетель смерти философии, больше: её духовник, ещё больше: само её умирание. Он умирает её, не умирая в ней сам, — то ли раззвучивая её Гёльдерлином и Рильке, то ли вживляя её саму в Гёльдерлина и Рильке. Нельзя надивиться сообразительности французского переводчика, нашедшего точный и единственный вариант непереводимо-немецких Holzwege: Chemins qui ne mènent nulle part. Переводчик не мог не знать стихотворения Рильке из цикла Les Quatrains Valaisans, первая строка которого воспроизводила немецкое название книги Хайдеггера задолго до её написания:

Chemins qui ne mènent nulle part
entre deux prés,
que l'on dirait avec art
de leur but détournés,
chemins qui souvent n'ont
devant eux rien d'autre en face
que le pur espace
et la saison.
Пути, что ведут в никуда
меж двух полей,
словно сбиваясь всегда
с цели своей,
пути, у которых часто
нет иного исхода,
кроме чистого пространства
и времени года.

Если дьявол сидит в мелочах, то в этой он прямо-таки расселся. Есть гений поэзии, которому вовсе не обязательно и в прозе чувствовать себя как дома. Попав (по оплошности или намеренно) в прозу, он сильно рискует своей репутацией и вменяемостью. Горные вершины, спящие в поэтической тьме, лишены сна в оптике геолога или метеоролога. Здесь им просто не дают заснуть. Из того, что герметического философа Хайдеггера неодолимо тянуло ко сну в герметическом поэте Рильке, никак не следует ещё, что и поэту, в свою очередь, хотелось бы уснуть в философе. Скорее, как раз наоборот: напрячься сильнее обычного. Ухитрился же он устоять перед чарами даже абсолютно конгениального ему Шпенглера и не услышать в «Закате Европы» гул шагов египетского странника, который он через несколько лет пугающе точно воспроизведёт в 10-й Дуинской элегии. Просто Хайдеггер, вместо того чтобы честно бодрствовать у гроба усопшей философии и медитировать причины её конца, пред-

почёл факирские и фокуснические практики, рассчитывая то ли воскресить покойницу, то ли заставить её притворяться непогибшей. Этот метаморфоз *«философии как строгой науки»* в *«парки бабье лепетанье»* стал зелёным светом для всякого рода проходимцев мира идей, которые вдруг залихачили на никуда не ведущих путях, в убеждённости, что философии не ведомы никакие иные тропы, кроме лесных. *«Организованный страх перед мышлением»*: наверное, немногие опознают в этом ex ungue leonem (по когтям узнают льва) агонию мышления, способного понять, что случилось, но не способного признаться себе, насколько само оно способствовало случившемуся.

6.

Конечно, то, что случилось, было не случайностью, а лишь концом старой запущенной болезни. Момент конца, или вырождения, совпал с моментом, когда болезнь перешла из прежней латентной и чаще всего неузнаваемой стадии в открытое и уже непоправимое состояние. Особенность этой болезни в том, что, будучи болезнью сознания, она не может быть в то же время сознанием болезни. Потому что сознание болезни сознания было бы отрицанием болезни: сознание больнó ровно в той мере, в какой оно ничего не знает о собственной болезни. Соответственно: философию — в оригинале, а не в подделках — узнают сегодня не иначе, как по способности сознания осознать свою болезнь, *себя как болезнь*, и даже воссоздать её анамнез. Другими словами: если философия сегодня вообще возможна, то только как попытка осознания и осмысления истории собственного умопомрачения. Говоря (нетрадиционно) теологически, история философии — это история Бога, учащегося заблуждаться и предпочитающего, по лессинговски, не ту свою руку, в которой истина, а ту, в которой стремление к истине. Понятая так, философия берёт своё начало не в Греции, а в Библии (Быт. 3:1-9), и первым философом оказывается вовсе не Фалес или Ферекид Сиросский, а тот самый сотрудник и порученец Творца мира, который пробудил райских лунатиков из витальной спячки, дав им вкусить запретный плод познания и положив тем самым начало сознанию и смерти. Иудейско-христианская традиция называет его дьяволом, противостоящим Богу и борющимся с Богом, как будто противостоять Богу и бороться с Богом может кто-нибудь ещё, кроме самого Бога. Они даже не заметили, насколько они унизили Бога, лишив его способности быть злым и приписав способность ко злу порождению их извращённой фантазии. Здесь и пролегает *исторический* водораздел между Библией и Грецией. Начало позна-

ния понимается в Библии как грех и падение, после чего мифологема грехопадения застывает в соляной столб, о который вдребезги разбивается всякое понимание и воля к пониманию. Не то в Греции, для которой познание не грех, а *дар*, что прямо засвидетельствовано в платоновском «Филебе»: «От Богов дар роду людскому: умение видеть единое во многом». Позже Шиллер назовёт грехопадение *«счастливейшим и величайшим событием в истории человечества»*. Потому что изгнание из рая есть начало не только философии, но и человеческого в человеке: пробуждение из детского сада грёз в ад сознания. Конечно, это было падением, только не грехо-, а грекопадением. Тон, заданный пионерами философии, Платоном и Аристотелем, намертво определил историю плутаний и блужданий западной мысли, вплоть до её попадания в тупик и последующего самоупразднения. Важно понять, что тупик философии лежит всё ещё в самой философии и как таковой оставляет философии шанс достойно проститься с собой, если она сумеет осознать себя как тупик в последнем топике философии тупика. Философия тупика статуирует тупик не только как конец философии, но и как её начало — в том смысле, что философия никогда не очутилась бы в тупике, не начнись она с тупика, осознание которого и совпало по времени со всей её двух с половиной тысячелетней историей. Тупиком оказался её самый первый шаг, потому что обоим грекам, расколовшим мир и тщетно силящимся соединить половинки: *посюстороннее* (телесное) и *потустороннее* (духовное), не дано было за деревьями сплошных идей и энтелехий увидеть лес — *себя самих, как авторов и акторов измышленного ими мирового процесса*. Таблица категорий Аристотеля открывается словом οὐσία (substantia, вещь) и поясняется примерами: «человек, лошадь». Некий нажим фантазии позволяет вообразить себе сценку, в которой Александр спрашивает своего наставника, объясняющего ему мироздание, о месте самого наставника в измышленном им мироздании. Сценка, начавшаяся с вопроса Александра, могла бы завершиться ответом Лапласа на аналогичный вопрос Наполеона о Боге: *«Ваше Величество, я не нуждался в этой гипотезе»*. Если чуточку усложнить фантазию и допустить, что инспиратором Наполеона в разговоре со своим бывшим учителем мог бы быть немец Штирнер, то ненужной гипотезой, очевидно, оказался бы не абстрактный *«Бог»*, а сам Лаплас. Знаменитому астроному казалось, что звёзды на небе существуют сами по себе и что речь идёт просто о том, чтобы *мысленно* обнаружить и сформулировать законы этого существования. То, что учёный муж — при почитавшем его Наполеоне он даже успел несколько недель пробыть министром внутренних дел, внеся в управление министерством дух бесконечно-малых, или, по оценке императора, мелочность, — не нуждался в гипотезе Бога, было не его виной, а скорее уж самого Бога, которому хватало адекватности объя-

вить себя Творцом мира, но не хватало умения сделать это хоть сколько-нибудь правдоподобным образом, чтобы удовлетворять потребностям не только тётушек и бабушек, но и учёных астрономов. Мироздание астрономов (физиков, лириков, философов, зевак: *всех*) откликалось — в строгом согласии с таблицей аристотелевских предикаментов — на «*что*», а не на «*кто*», каковое если и принималось вообще в расчёт, то не иначе, как растворённым в «*что*». Вот они и гипостазировали собственные мысли, обнаруживая их потом во вселенной, то под маской метафизических идей, то в виде чисто физических энергий и гравитаций, себе же отводили при этом скромное место «*исследователей*» и «*мыслителей*». Римский прокуратор в памятной евангельской сцене запечатлел эту конфронтацию мыслимого Логоса с воплощённым Логосом, когда, стоя перед Истиной, экзаменовал её со всей строгостью перипатетической традиции. Понятно, что ответом на неправильно поставленный вопрос («*что* есть истина?») могло быть только молчание. Ответ был оглашён заранее («Я есмь Истина»), но так и не услышан: не только «*чужими*», но и «*своими*», уложившими его в гроб богословских суесловий. Когда, наконец, стали догадываться, что собака зарыта не в каких-то потусторонних эссенциях или посюсторонних атомах, а в *себе самих*, было уже поздно что-либо исправлять силами самой философии. У западных философов, тысячелетиями заметающих следы и управляющих мировым процессом из своей «*хаты с краю*», не было уже ни сил, ни мужества чувствовать себя во вселенной как дома, а в доме хозяином дома. На что их единственно хватало, так это на то, чтобы вместо «*Бог*» говорить «*материя*» и, соответственно, исповедовать вместо «*теизма*» «*атеизм*» — в надежде протянуть на такой незатейливый лад ещё пару-другую тысячелетий.

7.

Философия закончилась на человеке («*дьявол поперхнулся человеком*», говорит Максимилиан Волошин), так и не начавшись с человека. Не с силлогистического чучела по имени Кай, а с конкретного «*вот этого вот*» имярека («hic homo singularis» Фомы). Жозеф де Местр бесподобно потешался над Декларацией прав, подводя итоги непобедимого антропологического номинализма. «Но в мире нет никакого *человека*. Я видел в своей жизни французов, итальянцев, русских и т. д.; благодаря Монтескьё, я знаю даже, *что можно быть персом*; что касается *человека*, смею заявить, мне он не встречался нигде, и если он где-то и существует, то без моего ведома». Конечно же, будь он последовательным, он сказал бы, что не видел в своей жизни и никаких французов

и русских, а только Жанов и Иванов. Но последние для философии всегда были *ничем*, quantités négligeables, и реальность их целиком зависела от того, насколько они способны раствориться и исчезнуть в понятии «*человек*». Реализм философов оказался номинализмом наизнанку: реальным было понятие, *общее* человека, а не конкретный фактический сам. Потому что знание, как об этом оповещает нас третья книга аристотелевской «Метафизики», невозможно как знание только отдельных, единичных сущностей. Знание есть знание общего, охватывающего единичное. Мы подводим восприятие единичных львов, собак, индюков под их понятия и знаем, что это львы, собаки и индюки. Точно так же делаем мы это и с Жанами и Иванами, только тогда наше знание о них не выходит за рамки *биологического*. Узнавая их так, мы узнаём их в их *животном*, а не в их *человеческом*, которое всегда единично и необобщаемо. Этот очевидный ляпсус антропологии, застрявшей в зоологии, тысячелетиями стушёвывался средствами теологии. На природный «*низ*» насаживали небесный «*верх*», что вполне укладывалось в универсальный дуализм как платоновского, так и христианского двоемирия. Просто «*идеи*», дурачащиеся у язычника Платона, внушительно посерьёзнели в христианском пересказе Августина. Что произошло потом, с наступлением эпохи сознания, было чисто механическим перевёртыванием «*верха*» и «*низа*»: теперь наверху было уже не небо и Бог, а вполне себе патриархальная обезьяна (Old World monkey, Cercopithecus). Бог и небо скатились вниз, в как будто специально для них сфабрикованное *бессознательное*: сначала, у Гартмана, со всеми удобствами, сообразными рангу новосёла, а потом, у Фрейда, и вовсе иначе.

8.

Брайан Ван Норден, сингапурско-американский профессор философии и автор недавно вышедшего мультикультурного манифеста "Taking Back Philosophy", сводит счёты с западной философией, обвиняя её в фашизме и расизме ("Kant himself was notoriously racist"). «Мейнстримная философия так называемого Запада узколоба, лишена воображения и даже ксенофобна. Я знаю, это серьёзное обвинение. Но как ещё можем мы объяснить тот факт, что богатые философские традиции Китая, Индии, Африки и коренного населения Нового света полностью игнорируются почти всеми философскими факультетами как в Европе, так и в англоязычном мире?»

Похоже, манифест антифашистского профессора (странно, что в их учебных заведениях нет кафедры антифашизма) был услышан в Лондоне. Или даже

предвосхищён, что по сути не меняет ровным счётом ничего. Вдруг студенты Лондонского университета потребовали, чтобы Платон, Декарт, Кант и (русский читатель мог бы после «*и*» смело вписать «Паниковский») Бертран Рассел были убраны из учебного плана. Причина? Они же белые. По аналогии с нашим «*онижедети*» — *онижебелые*. Что важно: этого требуют не столько цветные, сколько белые студенты. Цветные, после лёгкого шока, приходят в себя и делают то, что нужно. Профессора, в большинстве, молчат, но есть и такие, которые полемизируют с молодёжью, рискуя быть уволенными, а то и подвергнутыми насилию. Чем ещё (в который) раз подтверждается старая догадка: профессора хоть и не ахти что, но студенты хуже.

All's Well That Ends Well. — Лауреатом Премии мира немецких книготорговцев за истекший год стал уроженец племени мумбо Ачебе Юмбо, вот уже третий год проживающий в Германии в статусе беженца и студента философского семинара Франкфуртского университета имени Иоганна Вольфганга Гёте. Молодой канибал, успешно решил проблему интеграции, интегрировав в себе двух колумнисток новостного сайта Spiegel online и работавшего с ним специалиста по миграционным вопросам. Дополнительно Ачебе Юмбо был награждён орденом «За заслуги перед землёй Гессен» и сделал селфи с Ангелой Меркель, избранной к тому времени на восьмой срок канцлером Германии.

Базель, 14 ноября 2017



Андрей Серёгин

С Андреем Серёгиным мы коллеги уже 14 лет, но услышала я о нем впервые много раньше. Я была знакома с его одноклассником по 57-ой школе, который отзывался об АС с величайшим восхищением, он утверждал, что АС не напишет ни одного сочинения, не прочитав всех доступных произведений автора. Для меня АС — человек, воплотивший себя в тексте, ставший текстом. Если доверять Платону в его убежденности, что философия — способ достижения бессмертия и что душа человека — это внутренний диалог, то есть текст, который пишет и переписывает сам себя, то АС безусловно является образцом для подражания и предметом восхищения. Основная проблематика, которой АС занимается уже давно, — этическая. Симпатии АС принадлежат гуманистическим нормативным системам, таким системам, «с точки зрения которых любая активность может быть морально дурной исключительно на основании своей антигуманности», антигуманность же состоит в причинении физического страдания другому человеку. Однако он не является апологетом этих систем, поскольку видит все трудности и противоречия, которые в них возникают. В связи с этим хочу привести пример из текста доклада «Справедливость наказания — самоочевидность или абсурд?»: если безболезненно убить одинокого человека во сне, то такого рода поступок не может быть рассмотрен как аморальный в рамках гуманистических нормативных стандартов, поскольку нет того субъекта, которому причиняют страдание. Как говорится, нет человека, нет проблемы. Примеры, которые приводит АС заслуживают отдельного внимания, поскольку именно с помощью примеров автор хочет убедить читателя. Одним из самых порочных следствий антигуманных нормативных стандартов является возможность морального одобрения запредельной жестокости по отношению к преступнику. Вот наиболее яркий пример из Вольтера, который приведен в той же работе. «Когда шевалье де ла Бар, внук генерал-лейтенанта армии, молодой человек большого ума и подававший большие надежды, но обладавший всем легкомыслием необузданной юности, был уличен в том, что пел кощунственные песенки и даже прошел перед процессией капуцинов, не сняв шляпу, судьи Абвиля, люди, сравнимые с римскими сенаторами, приказали не только вырвать ему язык, отрубить руку и поджаривать его тело на медленном огне, но применили к нему еще и пытку, чтобы точно узнать, сколько песенок он спел и сколько процессий он наблюдал, не снимая шляпу с головы». Удивительно убедительно, не так ли?

Надежда Волкова

Об аксиологическом атеизме

…ἑκάτεροι ὁμοίως ἀρνοῦνται τὸν ἀγαθόν·
ὁ μὲν οὐκ εἶναι τὸ παράπαν λέγων,
ὁ δὲ οὐκ ἀγαθὸν αὐτὸν εἶναι διοριζόμενος[1].
Bas. Caes. Quod deus non est auctor malorum, PG 31, 332B.

1. В этом эссе я хотел бы обсудить определенную разновидность атеизма, которая делает невозможной веру в Бога для меня лично, но при этом, вероятно, может представлять некоторый теоретический интерес и для других. Я буду обозначать ее термином «аксиологический атеизм». Если под атеизмом понимать позицию, суть которой сводится к отрицанию существования Бога, то аксиологический атеизм отрицает прежде всего его благость, но настаивает на том, что логически это равнозначно отрицанию его существования. Под «Богом» при этом имеется в виду прежде всего Бог «классического теизма», т. е. метафизический Абсолют, в том или ином смысле (т. е., например, креационистском, эманационистском и т. п.) признаваемый первопричиной всего остального бытия и характеризуемый, как минимум, такими предикатами, как всемогущество, абсолютная мудрость и абсолютная благость. Соответственно, как раз если исходить из этих традиционных теистических критериев, мне достаточно всего лишь не признавать благость такого Абсолюта, чтобы я уже в принципе не мог рассматривать его как Бога. И совершенно не важно, допускаю ли я при этом его фактическое существование и наличие у него всех остальных предикатов божества, помимо благости, или нет, ведь даже если я допущу все это, я тем самым вовсе не соглашусь с тем, что существует настоящий Бог, который по определению должен быть абсолютно благим. Стало быть, мою позицию в любом случае можно будет вполне правомерно квалифицировать как атеистическую.

2. Преимущество этой довольно очевидной[2] стратегии для обоснования атеизма, на мой взгляд, состоит в том, что она максимально экономна. С этой точки зрения, не так уж важно, насколько соответствуют действительности те или иные компоненты традиционной теистической картины мира (во всех ее возможных вариантах). Например, для меня нет большого интереса в дис-

---

[1] «…оба одинаково отрицают Благого, один — говоря, что его вовсе не существует, а другой — определяя, что он не благ».

[2] Ее, конечно, можно рассматривать как конкретную версию того, что в наши дни принято называть «антитеизмом».

куссиях о том, существует ли некая «духовная» или «идеальная» реальность помимо физической вселенной, есть ли хоть какой-то смысл в теории «разумного замысла», верно ли космологическое доказательство бытия Бога, осуществляется ли в действительности тот или иной сценарий «священной истории», имеют ли место какие-либо «чудеса» и «сверхъестественные» явления, о которых рассказывает та или иная религиозная традиция, бессмертна ли так называемая «душа» и т. д. и т. п. Ибо даже если мне с абсолютной очевидностью докажут, что та или иная версия теистической точки зрения на все эти вопросы фактически верна, это не может иметь для меня решающего значения, если я не вижу в подобном фактическом положении вещей ничего ценностно хорошего и правильного. Но в рамках теистического мировоззрения ценностная правильность фактического устройства бытия во всех его конкретных деталях в конечном счете может быть обоснована только через отсылку к заведомо допущенной абсолютной благости Бога, фундирующего это бытие на метафизическом уровне. Соответственно, с отрицанием его благости вся предполагаемая ценностная позитивность этой картины мира просто испаряется или, как минимум, не может преподноситься в качестве самоочевидности.

3. Можно сказать, таким образом, что основной вопрос, которым задается аксиологический атеизм, состоит не в том, существует ли Бог, а в том, почему это хорошо, если он существует. В перспективе самого теистического мировоззрения может показаться, что этот вопрос не имеет особого смысла. Если Бог по определению и есть абсолютное благо, то ставить такой вопрос значит по сути спрашивать: что хорошего в существовании абсолютного блага? Довольно очевидно, однако, что вопрос, что хорошего в существовании Бога, вполне осмысленный. На более поверхностном уровне это так просто потому, что, ставя такой вопрос, мы на самом деле как раз и спрашиваем, действительно ли Бог есть абсолютное благо. Этот последний вопрос, безусловно, вполне релевантен, поскольку на практике абсолютная благость Бога скорее просто презюмируется теизмом, чем по-настоящему обосновывается. Другими словами, тезис о том, что Бог по определению и есть абсолютное благо, представляет собой догматическое утверждение, истинность которого вовсе не является очевидной с точки зрения каких бы то ни было общезначимых рациональных критериев. И в той степени, в какой сам теизм вынужден иметь дело с проблемой теодицеи и пытаться рационально согласовать абсолютную благость Бога с существующим в мире злом, можно констатировать, что она является проблематичной даже в его собственном контексте. Впрочем, при всей ее правомерности эта постановка вопроса не является предельно радикальной, потому что как таковая предполагает, будто нам уже заранее безошибочно известно, что такое благо и зло, и для всех сторон, обсуждаю-

щих эту проблему, эти термины имеют одинаковый и бесспорный смысл. Но это просто не соответствует действительности, ибо на самом деле не существует никаких фактически или, тем более, рационально общепризнанных понятий блага и зла, и даже сами споры о возможности удовлетворительного решения проблемы теодицеи в конечном счете основаны просто на том, что разные стороны подходят к ней, исходя из принципиально различных концептуальных представлений о самой сущности этих понятий. С этой точки зрения, представление о Боге как абсолютном благе является спорным даже не потому, что непонятно, каким образом Бог соответствует некоему уже готовому и общепринятому представлению о благе, но скорее потому, что суть самого блага является спорной. Аксиологический атеизм таким образом настаивает на примате проблемы блага над проблемой Бога: чтобы осмысленно утверждать, что Бог абсолютно благ, следовало бы прежде на самом деле понять, что такое благо. Без ответа на этот вопрос традиционный теистический тезис о том, что Бог есть абсолютное благо, остается пустопорожней декларацией, т. е. не содержит в себе ничего большего, чем непроясненное по своему смыслу заявление о том, что это якобы так.

4. Для начала я хотел бы сделать два уточняющих замечания относительно самой проблемы блага и ее возможного соотношения с вопросом о благости Бога. Во-первых, стоит упомянуть, что вопрос «Что есть благо?» может ставиться в самом общем и, если угодно, формальном смысле. В этом случае мы спрашиваем вовсе не о том, какие именно объекты подпадают под понятие блага, а о том, в чем заключается суть самого этого понятия или что это вообще значит — назвать какой бы то ни было объект благом[3]. К примеру, Джордж Мур в свое время предложил влиятельный вариант ответа на так поставленный вопрос о благе, заявив, что оно является некоторым «простым понятием» или «качеством» (simple notion/quality), усматриваемым интуитивно, и потому ему в принципе нельзя дать определение[4]. Поскольку оправданность такого подхода должна проверяться апелляцией к общезначимым интуициям, для его отвержения мне достаточно констатировать, что я не обнаруживаю у себя такого рода интуиций и, стало быть, они, как минимум, не являются общезначимыми. В любом случае этот подход, по-видимому, был бы малопродуктивен при решении вопроса о благости Бога, потому что для того, чтобы усмотреть благость Бога интуитивно, сам Бог должен был бы стать объектом непосред-

---

[3] Замечу, кстати, что здесь не имеет значения, считаем ли мы, что Бог обладает благостью как неким *предикатом* или, как часто предполагает классический теизм, просто и есть *само* благо. Вопрос в любом случае состоит в том, что означает термин «благо».

[4] См. в целом: *Moore* G.E. Principia ethica. Cambridge: Cambridge UP, 1993. P. 58–62 (Principia ethica, I, 6-10).

ственной интуиции, на что мы вряд ли могли бы рассчитывать (во всяком случае, в этой жизни и, во всяком случае, как правило). Более продуктивным мне кажется альтернативный вариант ответа на этот вопрос, ставший популярным в постмуровской аналитической традиции, согласно которому благо можно определить или, как минимум, описать как адекватный (fitting) объект позитивного отношения (pro-attitude) со стороны субъекта[5]. Это описание совершенно формально в том смысле, что оно ничего не сообщает нам о том, а) что именно может являться таким объектом, а также б) на каком основании, т. е., в сущности, каков нормативный стандарт, исходя из которого мы могли бы судить, действительно ли нечто является адекватным объектом позитивного отношения или нет. Я буду называть такое описание *формальным* понятием блага и трактовать его как относительно беспроблемное (имея под этим в виду, что всякий раз, когда кто-либо называет что бы то ни было «благом», нет особой проблемы в допущении, что он признает его адекватным объектом позитивного отношения со стороны, как минимум, какого-нибудь субъекта). Совокупность адекватных объектов позитивного отношения я буду называть *материальным* понятием блага, а тот нормативный стандарт, исходя из которого решается вопрос относительно их адекватности, *нормативным* понятием блага. Вышеупомянутая проблема блага, на мой взгляд, возникает как раз в связи с тем, что между всеми разумными субъектами нет фактического или, тем более, рационально обоснованного согласия относительно материального и нормативного понятий блага, т. е. относительно того, что именно является адекватным объектом позитивного отношения и почему. В частности, если различные субъекты изначально исходят из различных нормативных понятий блага, они могут сформировать различные, а то и принципиально антагонистические материальные понятия блага. Другими словами, когда некто признает x (т. е., к примеру, того же Бога) адекватным объектом позитивного отношения[6], исходя из нормативного стандарта A, другой субъект, исходящий из нормативного стандарта B, может не только не согласить-

---

[5] Это так называемый fitting attitude account. Строго говоря, название этого подхода указывает на адекватность не столько самого объекта, сколько позитивного отношения к нему, но я исхожу из того, что признать позитивное отношение адекватным по отношению к x или признать x адекватным объектом позитивного отношения – это одно и то же. Я просто нахожу последнюю формулировку более удобной. Кроме того, я лично склоняюсь скорее к альтернативной версии этого подхода, которую принято называть buck-passing account, но для моей аргументации здесь это не имеет значения. Об этих подходах см. The Oxford handbook of value theory / Ed. by I. Hirose and J. Olson. New York: Oxford UP, 2015; *Orsi F*. Value theory. London, New York: Bloomsbury Publishing, 2015.

[6] Применительно к Богу стоит добавить: для всех разумных субъектов.

ся с этим, но еще и усмотреть в х адекватный объект негативного отношения, т. е. фактически не только не увидеть в нем благо, но даже увидеть в нем зло[7].

5. Мое второе уточняющее замечание связано с тем, что, когда мы ставим вопрос «Что есть благо?» самым общим образом, мы, по-видимому, никак не дифференцируем различные типы блага, которые, как нам известно из традиции, в принципе можно отличать друг от друга (к примеру, моральное, физическое или метафизическое благо и т. п.). В этой связи я хотел бы уточнить, что меня здесь занимает исключительно моральная благость Бога. В историческом плане, я думаю, довольно очевидно, что, когда классический теизм говорит об абсолютной благости Бога, он зачастую имеет в виду в том числе и так называемую метафизическую благость. Лично я нахожу само понятие метафизического блага надуманным, так как не вижу вообще никакой необходимости приписывать чисто онтологическим характеристикам вроде «количества сущности» (выражаясь по-лейбницевски) какой бы то ни было ценностный статус, но, чтобы не углубляться здесь в обсуждение этой темы, я готов (условно) согласиться с тем, что Бог есть абсолютное метафизическое благо. Это не имеет для меня особого значения, поскольку я продолжаю отрицать другой тезис, как правило, также подразумеваемый классическим теизмом, когда он называет Бога абсолютным благом, а именно – что Бог абсолютно или хотя бы просто благ в моральном отношении. Чтобы несколько конкретизировать предложенное выше формальное понятие блага и зла применительно к моральному благу и злу, на мой взгляд, следует, во-первых, указать на то, что адекватным объектом позитивного или негативного отношения в данном случае может быть не что бы то ни было, но главным образом (внешняя и внутренняя) активность разумных агентов, а также, вероятно, различные влияющие на нее факторы (характер, принципы, законы и т. п.). Во-вторых, можно попытаться уточнить специфику самого этого отношения, сказав, что, когда некто морально одобряет или осуждает некую активность, он непременно находит правильным и чрезвычайно важным, чтобы и другие разумные агенты разделяли это одобрение или осуждение и проявляли его в виде так называемой «моральной санкции», т. е. разнообразных эмоциональных и поведенческих реакций, не принимающих (в отличие от легальной санкции) институ-

---

[7] Я предполагаю само собой понятным, что понятие зла в данном случае формулируется по аналогии с понятием блага с той очевидной разницей, что вместо «позитивного» отношения нам всюду следует подставить «негативное».

циональных форм[8]. Соответственно, и в этом случае различные субъекты, изначально исходящие из различных (исторически данных) нормативных понятий или стандартов морального блага и зла (например, воли Бога, объективного совершенства природы, общественного договора, логической законосообразности максимы поступка, максимального счастья максимального числа людей и т. п.), могут сформировать различные, а то и антагонистические материальные понятия морального блага и зла, т. е. представления о тех или иных конкретных совокупностях различных типов активности, заслуживающих одобрения или осуждения (в смысле, предполагаемом формальным понятием морального блага и зла). В силу этого возможно, что активность Бога, интерпретируемая как морально благая с точки зрения некоторого теистического стандарта морального блага и зла, не только не будет выглядеть морально благой, но даже неизбежно предстанет морально дурной, если я буду рассматривать ее в свете некоторого альтернативного стандарта морального блага и зла[9].

6. Теперь я просто перейду к описанию как раз такого альтернативного стандарта, который я лично нахожу очевидным на интуитивном уровне. Анализируя свои непосредственные моральные интуиции, я прихожу к выводу, что в конечном счете могу усмотреть в той или иной активности хоть какое-то моральное зло только на том основании, что она способствует страданию чувствующих существ (т.е. на основании ее антигуманности), а хоть какое-то моральное благо — только на том основании, что она устраняет страдание чувствующих существ и, возможно, приносит им еще и удовольствие (т.е. на основании ее гуманности). Страдание и удовольствие в данном случае понимаются мною в максимально широком смысле, охватывающем самые разные формы соответствующих физических, психологических и, если угодно, духовных состояний, а также то, что в современной аналитической традиции подчас называют attitudinal pleasure and pain[10]. Нетрудно видеть, что мои интуиции

---

[8] Другими словами, мне кажется весьма удобным при переходе от формального понятия блага *вообще* к формальному понятию *именно* морального блага конкретизировать fitting attitude account, использовавшийся мною в первом случае, в духе так называемой attitudinal conception of morality, под которой я имею в виду как соответствующую теорию Дэвида Коппа, так и предвосхищающее ее, на мой взгляд, формальное определение морали, предложенное некогда Тимоти Спригге (у которого я заимствую термин «моральная санкция»). См. в целом: *Copp D.* Morality, normativity and society. New York: Oxford UP, 2001. P. 82–95; *Sprigge T.L.S.* Definition of a moral judgement // The definition of morality / Ed. by G. Wallace and A.D.M. Walker. London: Methuen & CO LTD, 1970. P. 119–145.

[9] В связи с неизбежностью учета различных нормативных стандартов морального блага и зла для обсуждения проблемы теодицеи ср.: *Penelhum T.* Divine goodness and the problem of evil // The problem of evil / Ed. by M.M. Adams, R.M. Adams. New York: Oxford UP, 1990. P. 76.

[10] См., например: *Feldman F.* Pleasure and the good life. Oxford: Clarendon Press, 2004. P. 55–63.

соответствуют определенному типу нормативных этических теорий, который в целом можно охарактеризовать как универсалистский или альтруистический консеквенциализм, основанный на гедонистической теории неморальных ценностей. С исторической точки зрения, по-видимому, можно констатировать, что теории такого типа, формулировавшиеся в XVIII–XIX вв. шотландскими и французскими просветителями, утилитаристами и позитивистами, оказали огромное влияние на формирование современного морального сознания. Все подобные теории я буду называть *гуманистическими*, имея под этим в виду, что (с теми или иными конкретными нюансами и акцентами) они рассматривают в качестве последнего нормативного стандарта морального блага и зла соответственно гуманность и антигуманность. Все прочие нормативные теории я буду называть *негуманистическими*.

7. Мой тезис состоит в том, что, с точки зрения гуманистических нормативных стандартов, Бог не может быть признан морально благим агентом. Что касается абсолютной благости, это кажется мне очевидным. В гуманистическом смысле абсолютно хорошей в моральном отношении могла бы быть только абсолютно гуманная активность, которая доставляет любым чувствующим существам исключительно удовольствие и уж точно не причиняет им вообще никаких страданий[11]. Но, с точки зрения классического теизма, следствием активности Бога является вся эта объективная реальность, содержащая в себе огромное количество страдания (включая к тому же адские муки, как правило, предполагаемые теистическим мировоззрением). Для утверждения этого последнего тезиса не имеет значения, производит ли Бог это страдание сам (целиком или отчасти) или просто допускает его существование. Различные версии теизма могут по-разному расставлять акценты в этом вопросе[12], но нам достаточно согласиться с тем, что всемогущий Бог так или иначе полностью контролирует объективную реальность и санкционирует ее существование в том виде, в каком она существует. (Далее, говоря, что Бог «санкционирует» все мировое страдание, я буду иметь в виду, что он производит и/

---

[11] Ср.: *Spencer H.* The principles of ethics. Vol. I. New York: D. Appleton and company, 1897. P. 260–261 (The principles of ethics, I, 15, 101).

[12] Я укажу здесь лишь на тот факт, что признание самого Бога «создателем» или «причиной» физического зла как такового, есть распространенная и вполне нормальная позиция в традиционном христианстве. К примеру, согласно Фоме Аквинскому, «к порядку вселенной принадлежит также порядок справедливости, который требует, чтобы грешники подвергались наказанию. И в соответствии с этим Бог есть создатель того зла, которое есть наказание, но не того зла, которое есть вина» (Summa Theologiae I^{a} q. 49 a. 2 co: Ad ordinem autem universi pertinet etiam ordo iustitiae, qui requirit ut peccatoribus poena inferatur. Et secundum hoc, Deus est auctor mali quod est poena, non autem mali quod est culpa). Ср. схожие утверждения у Тертуллиана (Adversus Marcionem II, 14, 2) и Ансельма Кентерберийского (De concordia I, 7; II, 258, 22-27 Schmitt). В связи с ретрибутивной функцией, приписываемой при этом физическому злу см. 8 ниже.

или допускает его[13].) Разумеется, даже если некоторая активность не является абсолютно гуманной, она, теоретически говоря, может оказаться максимально гуманной из возможных в данной ситуации. Нельзя ли предположить, что, санкционируя все мировое страдание, Бог как раз выбирает максимально гуманный образ действий из возможных, так что его активность все же является морально оптимальной с точки зрения гуманистических нормативных стандартов? На мой взгляд, такое предположение хоть сколько-то мыслимо, только если исходить из самой прямолинейной формы утилитаризма, согласно которой антигуманная активность в принципе может быть морально оправдана тем, что опосредованно именно она приводит к максимуму позитивного удовольствия в совокупности всех субъектов. В таком случае мы должны были бы допустить, что всемогущее и абсолютно мудрое существо почему-то может произвести максимум возможного в этом мире удовольствия, только санкционировав все мировое страдание (включая адские муки). Это весьма странное допущение, вероятно, нельзя абсолютно исключить на чисто логическом уровне[14], но это не имеет большого значения, поскольку сторонник гуманистических нормативных стандартов вовсе не обязан разделять указанную форму утилитаризма, являющуюся объектом чуть ли не всеобщей и чаще всего вполне справедливой критики. Лично я вообще склоняюсь к определенной форме негативного альтруистического консеквенциализма, согласно которой моральные обязанности сводятся к тому, чтобы не причинять страдания другим субъектам, а моральный идеал – к тому, чтобы устранять чужое страдание, существующее в реально-

[13] Безусловно, эта моя позиция среди прочего предполагает, что я не принимаю так называемую «доктрину двойного эффекта», т. е. не считаю, что агент не несет вообще никакой моральной ответственности за те последствия своих действий, которые он всего лишь *предвидит*, а не *намеревается* произвести. Я не могу сейчас погружаться в детальное обсуждение этой спорной доктрины. Замечу лишь, что, даже если она и может иметь некоторый смысл применительно к конечным агентам, подчас попадающим в безвыходные ситуации, она кажется мне неуместной в случае с всемогущим и всезнающим агентом, когда он произвольно создает мир, который мог бы и не создавать.

[14] Аргумент в пользу этого, который, впрочем, мне самому представляется проблематичным, должен был бы для начала прояснить, предполагает ли такая максимизация удовольствия минимизацию страдания или нет. Если нет, то это ведет к очевидно абсурдным, на мой взгляд, выводам: например, это значит, что, если *единственный* способ достичь максимума удовольствия состоит в том, чтобы допустить *многократно или даже бесконечно* превышающее его по количеству страдание, то выбор в пользу такого образа действий все равно является морально правильным. Если да, то наиболее последовательный способ минимизировать страдание состоит в том, чтобы *вообще его не допускать* и, соответственно, стремиться именно к тому максимуму удовольствия, который совместим с полным отсутствием страдания (можно усомниться, так сказать, в метафизической осуществимости удовольствия без хотя бы возможности страдания, однако как раз теисты должны допускать эту осуществимость в той степени, в какой они допускают возможность райского бытия). Это тем более логично, что количественного максимума возможного удовольствия просто не существует, так как всегда можно представить себе еще большее позитивное количество удовольствия. Напротив, количественный минимум страдания, т. е. его полное отсутствие, есть нечто вполне определенное и таким образом теоретически достижимое (для всемогущего существа).

сти помимо моей воли. Максимизация позитивного удовольствия как таковая, с этой точки зрения, вообще не является моральной задачей[15]. Но даже признавая за умножением позитивного удовольствия некоторую моральную значимость, мы можем отвергнуть вышеупомянутую форму утилитаризма, если согласимся с тем, что не причинять страдание по определению морально важнее, чем доставлять удовольствие, и, стало быть, просто умножать позитивное удовольствие морально позволительно, только если это никому не причиняет страдания. Разумеется, даже эти версии гуманистических нормативных стандартов все еще не исключают, что некоторая антигуманная активность все же может быть морально оправдана тем, что опосредованно именно она минимизирует страдание в совокупности всех субъектов. Иногда у морального агента просто нет другого выбора, кроме как причинить страдание, чтобы избежать еще большего страдания. Нам нет нужды обсуждать здесь связанные с самим этим тезисом проблемы[16], потому что его в любом случае нельзя использовать для морального оправдания активности Бога. В самом деле, в таком случае нам пришлось бы сделать еще более странное допущение, будто всемогущее и абсолютно мудрое существо находится в безвыходной ситуации, в которой, только санкционировав все фактически имеющее место мировое страдание (включая адские муки), оно могло избежать еще большего страдания, которое почему-то имело бы место в противном случае. Но всемогущий Бог не может находиться в безвыходной ситуации такого рода, потому что у него есть, как минимум, одна вполне очевидная альтернатива — не создавать мир.

8. Эти чисто логические соображения, на мой взгляд, показывают, почему некоторые теисты, и в самом деле пытавшиеся трактовать благость Бога в гуманистическом ключе[17], не могут быть правы. Впрочем, с исторической точки зрения, мне кажется вполне очевидным, что, как правило, сторонники теизма просто не разделяли гуманистических моральных норм и для определения моральной значимости какой бы то ни было активности апеллировали к тем или иным негуманистическим нормативным стандартам (например, к божественному закону, суверенной воле Бога, моральным идеям, содержащимся в божественном уме и т. п.). Неизбежный антагонизм между этими стандартами и гуманистическими можно наглядно показать, проанализировав одну

---

[15] В целом я разделяю в этом отношении позицию Бернарда Герта (ср.: *Gert B.* Morality: its nature and justification. New York: Oxford UP, 2005. P. 91; 123–129) с той только разницей, что я исхожу из чисто гедонистической теории неморальных ценностей.

[16] Например, так называемую «проблему вагонетки» и т. п.

[17] Например: *Hutcheson F.* An inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue: in two treatises. Indianapolis, Indiana: Liberty Fund, Inc., 2004. P. 181 (ср.: Хатчесон Ф., Юм Д., Смит А. Эстетика. М.: Искусство, 1973. С. 241; Исследование о происхождении наших идей красоты и добродетели, II, 7, 5).

из фундаментальных констант теистического мировоззрения практически во всех его разновидностях, а именно — *ретрибутивно-педагогическую интерпретацию страдания* как такового. Как хорошо известно, объясняя то обстоятельство, что абсолютно благой Бог санкционирует все мировое страдание, теисты заявляют, что оно является, с одной стороны, справедливым наказанием за моральное зло, уже допущенное страдающими субъектами, а, с другой, (как минимум, в некоторых случаях) еще и средством их нравственного перевоспитания и усовершенствования. Однако, обычно не замечают, что это объяснение теряет смысл, стоит нам только допустить верность гуманистических моральных норм. В самом деле, с точки зрения последних, моральным злом по определению может быть только активность, причиняющая страдание каким-нибудь субъектам. Понятно, что в таком случае страдание есть условие возможности морального зла как такового, ведь для того, чтобы некий агент в принципе мог совершить моральное зло, субъекты вообще уже должны быть способны испытывать страдание. Будь они изначально неспособны к этому, существование морального зла стало бы немыслимым, так что, с гуманистической точки зрения, создав мир без возможности страдания, Бог тем самым гарантированно избавил бы его и от морального зла. Но эта логика явно несовместима с ретрибутивно-педагогическим подходом, который, напротив, преподносит как раз моральное зло в качестве условия возможности страдания как такового. В этом случае страдание возникает в мире лишь как результат справедливой реакции Бога на уже допущенное моральное зло, так что, если бы последнее не было допущено, не существовало бы и никакого страдания. Но именно поэтому само моральное зло должно трактоваться негуманистически: его собственная суть не может заключаться в причинении страдания, если уж страдание вообще возможно только как ретрибутивно-педагогическая реакция на него. В самом деле, объяснить саму возможность мирового страдания в целом индивидуальными моральными прегрешениями эмпирически данных субъектов явно нельзя, потому что все такие субъекты уже изначально подвержены возможности страдания. И теистический дискурс вполне закономерно объясняет общую возможность страдания неким архетипическим моральным злом, которое совершил тот или иной мифологический субъект (например, прародители в райском саду или душа в мире предсуществования). Даже если допустить, что подобные мифы имеют какое-то отношение к реальности, а также согласиться с тем, что мифологический субъект и впрямь совершил архетипическое моральное зло свободно, а эмпирические субъекты почему-то должны нести ответственность за его действия, по гуманистическим меркам это объяснение все равно ничего не дало бы просто потому, что активность такого мифологического субъекта в принципе не может быть анти-

гуманной, а, стало быть, не заключает в себе вообще никакого морального зла[18]. К примеру, в чем бы ни состояло так называемое «грехопадение» Адама и Евы, оно явно заключалось вовсе не в том, что они причинили или хотя бы намеревались причинить страдание кому бы то ни было (что было бы, очевидно, объективно немыслимо в «райском» состоянии бытия). Соответственно, если рассмотреть основанную на этом мифе христианскую «священную историю» в свете гуманистических установок, мы получим следующую картину: в ответ на некое негуманистически понимаемое моральное зло, являющееся абсолютно мнимым по гуманистическим стандартам в силу того, что само по себе оно не содержит в себе вообще никакой антигуманности, Бог санкционирует вообще все мировое страдание, включая адские муки, т. е. совершает некоторое антигуманное действие, которое, с гуманистической точки зрения, естественно, и является настоящим моральным злом, причем абсолютно беспредельного масштаба. Mutatis mutandis схожие результаты, на мой взгляд, можно получить и при анализе других конкретных вариантов теистического мировоззрения (т. е., к примеру, других авраамических религий, разнообразных версий платонизма, эзотерической традиции и т. д.). Это означает, что в гуманистической перспективе Бог не только не может рассматриваться как морально благой агент, но скорее должен быть признан радикально злым.

9. Таким образом, если только я вообще разделяю гуманистические моральные стандарты, я в принципе не могу рассматривать Бога как морально благого агента и, стало быть, неизбежно являюсь аксиологическим атеистом. Соответственно, чтобы у меня вообще появилась возможность допускать его благость, я должен был бы отказаться от гуманистической морали и принять некоторую версию негуманистических моральных норм теистического содержания[19]. Весь вопрос, стало быть, сводится к тому, какие из этих норм верны (if at all) и как

[18] Разумеется, не стоит возражать, что эту активность все же можно признать антигуманной и, стало быть, морально дурной с гуманистической точки зрения *именно* потому, что опосредованно она приводит к существованию страдания как такового. Ибо страдание мыслится здесь как *наказание* за эту же активность, а допускать, что некая активность вообще может быть аморальной на том основании, что опосредованно приводит к собственному наказанию, абсурдно, так как она *уже* должна быть аморальной *сама по себе*, чтобы за нее в принципе можно было назначить справедливое наказание. Ср.: *Kant I.* Werke in zwölf Bänden. Bd. 7: Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977. VII, S. 151 (*Кант И.* Собр. соч.: в 8 т. Т. 4. М.: Чоро, 1994. IV, С. 419; Критика практического разума, кн. 1, гл. 1, § 8, прим. 2).

[19] Как минимум, применительно к самому Богу, если допустить, что его собственная «мораль» может вполне оправданным образом отличаться от человеческой (ср. недавнюю версию этого аргумента в: *Murphy M.C.* God's own ethics. Norms of divine agency and the argument from evil. New York: Oxford UP, 2017). Но и в этом случае я должен был бы согласиться с тем, что Бог является «благим» с точки зрения неких нормативных стандартов, которые я на самом деле абсолютно не разделяю сам, т. е. по сути как раз не усматриваю в них ничего сущностно «благого».

мы могли бы это установить. Здесь, на мой взгляд, можно лишь констатировать, что никакого рационально удовлетворительного способа установить это не существует. Ближайшим образом обоснование тех или иных нормативных стандартов морали можно было бы искать либо в общезначимых моральных интуициях, либо в той или иной рационально-дискурсивной аргументации. Что касается интуиций, то, как я уже сказал, я лично придерживаюсь именно гуманистических моральных стандартов потому, что их истинность представляется мне интуитивно очевидной. Однако, я отдаю себе отчет в том, что этот тип интуиций, хотя и весьма распространен (особенно в нашу эпоху), все же не является общезначимым. К примеру, его, по-видимому, не разделяют ни люди типа Чингисхана или Гитлера, ни люди типа Платона или Августина[20]. Что же касается рационально-дискурсивной аргументации, то все известные мне попытки обоснования морали на этом уровне (например, контрактуалистского или «диалектического» типа[21] и т. п.) не только остаются спорными сами по себе, но и, как мне кажется, носят сущностно партикуляристский характер. Я имею под этим в виду, что они изначально предлагают рациональные процедуры, годящиеся для обоснования лишь некоторых типов морали[22], а никакой убедительной рациональной процедуры, которая позволила бы сделать общезначимый выбор между всеми исторически данными версиями моральных стандартов, не существует. К примеру, у меня нет никакого способа *рационально доказать* теисту, что некая активность может быть моральным злом только на том основании, что она антигуманна. И точно так же у теиста нет никакого способа *рационально доказать* мне, что некая активность может быть моральным злом только на том основании, что она противоречит воле Бога[23]. Если угодно, мы приходим здесь к релятивистскому тупику, по поводу которого я хотел бы сделать два следующих замечания. Во-первых, в ситуации релятивистского тупика я нахожу рациональным оставаться при своих интуициях. Если мне предлагается выбирать между нормативными стандартами А и В, причем никаких общезначимых рациональных аргументов ни в пользу А, ни в пользу В не

---

[20] Можно было бы также поставить под сомнение, является ли фактическая общезначимость определенных интуиций неоспоримым доказательством истинности их содержания, но при отсутствии фактически общезначимых интуиций, касающихся самых общих нормативных стандартов морали, эту проблему можно и не обсуждать.

[21] Скажем, в духе Ролза или Гевирта. Репрезентативный обзор таких попыток см. в: *Kellerwessel W.* Normenbegründung in der analytischen Ethik. Würzburg: Königshausen & Neuman, 2003.

[22] Например, вся суть последнего монументального проекта Парфита (On What Matters) сводилась к тому, чтобы попытаться согласовать всего три типа нормативных теорий (контрактуализм, кантианство и консеквенциализм).

[23] Если использовать в качестве примера именно эту версию теистических моральных стандартов.

существует, но фактически у меня есть интуиции в пользу истинности А и нет никаких интуиций в пользу истинности В, с моей стороны было бы логично сделать выбор в пользу А. Другими словами, у меня нет никаких мотивов предпочитать теистические нормативные стандарты, которые в моем случае «ничего не говорят ни уму, ни сердцу», гуманистическим стандартам, которые в моем случае хоть что-то «говорят сердцу». Во-вторых, я полагаю, что констатации самого релятивистского тупика уже достаточно для того, чтобы я не мог избежать аксиологического атеизма. В самом деле, чтобы избежать его, я, как минимум, должен был бы усматривать хоть какой-то конкретный и внятный смысл в термине «абсолютное (моральное) благо», который теистический дискурс применяет к Богу. Как я показал, единственный конкретный и внятный смысл, который я вообще могу интуитивно связывать с термином «(моральное) благо», т. е. гуманистический, в данном случае явно не подходит. Что же касается альтернативных теистических стандартов морального блага, то, с одной стороны, у меня нет никаких непосредственных интуиций, раскрывающих их содержание, а, с другой, в силу наличия релятивистского тупика в их пользу нельзя привести никаких общезначимых рациональных доказательств. Но в таком случае я просто элементарно не понимаю, что вообще имеет в виду теизм, называя Бога абсолютно благим[24]. Не понимая же этого, я, очевидно, не могу на самом деле рассматривать его как абсолютно или хотя бы просто благого, а этого достаточно для аксиологического атеизма. Таким образом, чтобы признать теистический тезис о благости Бога пустопорожней декларацией, мне вовсе не нужно самому решить проблему блага (например, позитивно доказать истинность гуманистических моральных стандартов), достаточно констатировать, что она объективно не решена.

10. Возможно, теисты укажут мне на то, что помимо непосредственных интуиций, данных в опыте, и рациональной аргументации, существует еще и некий третий возможный способ установления истины, а именно – вера. Я не стану здесь спорить, так ли это на самом деле. Замечу лишь, что, рассуждая практически, если вера изначально не навязана человеку его социальным окружением, он, по-видимому, в принципе может хотя бы стремиться к ней только потому, что она, по его мнению, некоторым образом удовлетворяет его фундаментальную экзистенциальную потребность в так называемом «смысле жизни». Если же предполагаемое содержание веры только заставит

[24] Если быть более точным, я понимаю это высказывание лишь в смысле, соответствующем *формальному* понятию морального блага (см. 5 выше). Т. е. когда теист называет Бога абсолютно благим в моральном отношении, я понимаю лишь то, что он тем самым квалифицирует Бога как абсолютно адекватный объект специфически морального одобрения для всех разумных агентов, но я совершенно не понимаю, на каком, собственно, *содержательном* основании он это делает и *почему* он в этом прав.

реальность выглядеть еще абсурднее, чем она кажется непосредственно, то становится не очень понятно, зачем, собственно, вообще пытаться верить. Но очевидно, что в моем случае это именно так. В самом деле, из сказанного вытекает, что просто поверить в истинность теистических нормативных стандартов означало бы, среди прочего, поверить, что то, в чем я на самом деле не могу усмотреть вообще никакого зла, как раз и является настоящим радикальным злом (например, «грехопадение», в котором нет никакой антигуманности), а то, что, напротив, с очевидностью дано мне в интуиции в качестве поистине чудовищного зла, есть проявление абсолютного блага (санкционирование всего мирового страдания). Я не вижу, каким образом подобная попытка поверить в то, что fair is foul and foul is fair, могла бы сделать мою жизнь хоть сколько-то осмысленнее.



Юлия Синеокая

Я познакомилась с Юлей, когда она была ещё студенткой МГУ и со своими сокурсниками приходила к Неле Васильевне Мотрошиловой на семинары по Канту. Мы как-то сразу сблизились и сдружились, когда она пришла к нам в сектор. Было ясно, что, несмотря на не очень-то большую разницу в возрасте, мы принадлежим к разным поколениям, чем объясняется наше не всегда совпадающее отношение к каким-то вещам. Но именно это «несовпадение», отчетливо проявляющаяся неординарность, своеобычность ее взглядов как раз и привлекает меня в Юле.

Выходец из того поколения профессиональных философов, чьи университеты совпали с концом перестройки, распадом СССР и поисками новой социально-политической реальности России, Юля открыта для всего нового. Достаточно вспомнить ее проект «Анатомия философии...», который имел огромный успех, как у широкой общественности, так и в академической среде. Мы долго и упорно обсуждали роль и место философии в обществе, до хрипоты споря о том, нужна ли философия простым людям и как ввести ее в публичное пространство с тем, чтобы она, наконец, обрела достойное место в общественном дискурсе. Юля на деле показала необходимость и практическую реализацию данного замысла; и сделал это за два коротких года. Ей удалось найти, нащупать ту форму, тот формат, в котором возможно эффективное и творчески перспективное взаимодействие академической философии с публикой, ведущее к формированию продуктивного публичного философского дискурса.

Для Юлиного поколения философское вольнодумие — не привилегия, дарованная сверху, а норма жизни. Выражается это в каком-то врожденном иммунитете по отношению к любому проявлению косности и догматизма. И сама Юля ярко демонстрирует такое отношение в своем подходе к философии. Для нее философия есть путешествие; путешествие в глубины человеческого духа. Оно подразумевает движение от неизведанному к изведанному и как всякое странствие заключает в себе массу загадок, которые еще предстоит открыть и познать. И Юля вступает на этот путь открытий без всяких предрассудков и предвзятости, легко, с удовольствием, интересом и какой-то подкупающей своей искренностью радостью познания нового. Эта Юлина жизнеутверждающая свобода творчества, которая, иногда вопреки всему, побуждает развиваться и двигаться только вперед, очень заразительна, и я рада ощущать себя под влиянием ее философского шарма.

Марина Быкова

«6000 футов по ту сторону человека и времени»*

Одни путешествуют затем, что ищут себя,
другие — затем, что хотят себя потерять.
Фридрих Ницше

Энгадин принято считать местом, откуда берет начало философствование Фридриха Ницше[1]. «Я не знаю ничего, что бы подходило моей натуре больше, чем этот горный уголок[2]», — написано на открытке, которую Ницше отослал 23 июня 1881 года из Сильс-Мария** в Базель своему другу Францу Овербеку. Месяцы, проведенные в горах Энгадина, были для философа временем обдумывания и частичного написания работ, оказавших огромное влияние на интеллектуальную историю Европы, включая и Россию: «Веселая наука», «Так говорил Заратустра», «По ту сторону добра и зла», «Генеалогия морали», «Казус Вагнер», «Сумерки идолов», «Дионисовы дифирамбы», «Антихрист». Именно здесь родились учение о вечном возвращении и связанная с ним идея сверхчеловека, составившие центральную парадигму творчества Ницше.

Можно ли узнать о человеке нечто существенное, побывав в тех краях, где он был счастлив? Яснее ли станет книга, если читать ее там, где она была задумана и написана? Что так настойчиво манит в дом Фридриха Ницше в Сильс-Мария, к навсегда покинутым им горам и долине между озерами Сильваплана и Зильс, туда, где больше ста лет назад случилось событие рождения новых смыслов и мифов, к месту, где философ хотел бы умереть[3]?

«Я ношу в себе что-то, чего нельзя почерпнуть из моих книг», – признался однажды Ницше Лу Саломе.

---

* Публикуется по изд.: Синеокая Ю.В. На высоте 6000 футов над человеком и временем // Филос. науки. 2007. № 4. С. 78–96.

[1] Подорога В.А. Метафизика ландшафта. М., 1993. С. 3.

[2] Ницше Ф. Письма Фридриха Ницше (сост. и пер. И.А. Эбаноидзе), М., 2007, письмо Францу Овербеку от 23 июля 1881 года, с. 168.

** Прежде было принято написание «Сильс-Мария». В новом Полном собрании сочинений Ницше в 13 т. (М.: Культурная революция, 2005) введено написание «Зильс-Мариа».

[3] Там же, письмо к Петеру Гасту от 1 июля 1883 года: «Теперь я снова воссоединился с моей любимой Зильс-Марией в Энгадине, месте, где однажды я хотел бы умереть».

Сильс-Мария — крошечная деревушка в открытой солнцу альпийской долине, соседствующая с роскошным современным горнолыжным курортом Санкт-Мориц. Дорога на поезде из Базеля на юго-восток Швейцарии, в Санкт-Мориц, занимает около 5 часов. Чтобы подняться в горы, необходимо сделать пересадку в городке Кур, столице кантона Граубюнден. Именно здесь начинаются чудесные превращения. Юркие, почти игрушечные трехвагонные альпийские поезда, с огромными как витрины окнами, совсем не похожи на двухэтажные первоклассные экспрессы. Да и пассажиры тут особенные: загорелые, шумные, оснащенные специальными горными палками и ботинками.

Путешествие по горам на поезде, стены которого напоминают рамы, обрамляющие головокружительной красоты пейзажи, сравнимо, пожалуй, с широкоэкранным просмотром фотографий Яна Артюсо-Бертрана.

Сильс-Мария отделяют от Санкт-Морица несколько километров утопающей в цветах долины и озерного берега. Сильс-Мария и сегодня состоит не больше, чем из пары десятков коттеджей, примостившихся у подножия Альп.

В трех минутах ходьбы от центральной площади белеет добротный двухэтажный дом под серой черепичной крышей — Nietzsche Haus. Семь летних сезонов в 1880-х годах философ снимал здесь небольшую квадратную комнату с окном, смотрящим на гору. Здание отлично сохранилось и выглядит точно так же, как и на фотографиях столетней давности. Появилась лишь памятная табличка над входом.

Дому Ницше, типичному для Энгадина зданию девятнадцатого века, сейчас около 220 лет. Во времена Ницше строение принадлежало семье Дуриш (Durisch). Отец семейства Жан Дуриш в течение многих лет был главой общины Сильса. В доме была небольшая бакалейная лавка, в которой Ницше любил делать покупки, хотя обедал обычно в соседней гостинице Альпенроз. «Люди здесь добры ко мне и радуются моему возвращению, особенно маленькая Адриена, — писал Ницше 21 июня 1883 года матери и сестре в Наумбург, — прямо в доме, где я живу, можно купить английские бисквиты, солонину, чай, мыло, — да в общем все, что угодно. Это очень удобно...»[4].

В начале прошлого столетия фамильный дом Дуриш был куплен расположенным поблизости отелем Эдельвайс. В 1958 году здание снова было продано, на этот раз предпринимательской фирме, которая планировала его перестроить. Но, к счастью, эта идея не была реализована, дом остался таким, каким и был.

Теперь Дом Ницше одновременно музей, исследовательский центр, гостиница для ученых и место проведения конференций, чтений, концертов, выста-

[4] Там же, письмо к Франциске и Элизабет Ницше от 21 июня 1883 года. С. 205.

вок. С 1980 года ежегодно в конце сентября тут устраивается знаменитый ницшевский семинар, на котором обсуждаются и интерпретируются тексты философа, а также осмысляется влияние его творчества на интеллектуальную историю Запада и Востока. Обычно Дом Ницше закрыт для посетителей; экскурсии тут бывают нечасто и о них нужно договариваться заранее, зато в летние и зимние месяцы Дом полон ученых и исследователей, арендующих семь комнат на втором этаже, по соседству с пристанищем Ницше.

Стены прихожей украшают фотоавтографы знаменитых гостей Дома Ницше. В крошечной кухоньке-магазинчике, при входе в дом, расположена выставка-продажа книг и буклетов о философе. Комнаты первого этажа отданы под экспозицию: тут хранится редчайшая коллекция фотографий Ницше, главным образом времен работы над сочинением «Так говорил Заратустра», его записи, письма, наброски, относящиеся ко времени, проведенному в Сильс-Мария. В библиотеке собраны прижизненные издания работ Ницше, многие с авторскими дарственными надписями, а также полные собрания сочинений философа на разных языках.

Тут же хранятся две посмертные маски Ницше. Одна подлинная, подаренная музею семьей Элер (Oehler) — родственниками Ницше по материнской линии, другая была сделана позже, специально по заказу сестры, Элизабет Ферстер-Ницше, посчитавшей настоящую маску недостаточно выразительной.

Комната Ницше расположена на втором этаже: несколько деревянных ступеней вверх, по коридору первая дверь налево.

Дверь приотворена. Еще шаг, и я войду в комнату, которую, кажется, знаю до мельчайших подробностей по описаниям и снимкам. Столько раз я представляла себя стоящей на ее пороге. Еще шаг... Но я стою и не могу войти. В голове вихрь из обрывков слов, снов, воспоминаний. Какой долгой была дорога к этой комнате, и как внезапно я оказалась здесь. Наконец, я делаю шаг.

Тихо. Полумрак. Мягкий свет настольной лампы да приглушенные солнечные лучи, пробивающиеся через маленькое зашторенное окошко. На стене висит оплывшее зеркало в потемневшей раме. В нем комната кажется бесконечной из-за зыбких теней по углам. Как удивительно заглянуть в зеркало, отражавшее Ницше!

Я сажусь на диванчик около стола. Деревянный квадрат полупустой маленькой комнаты вглядывается в меня: небольшой шкаф, кувшин для умывания, стол, покрытый пестрым лоскутом и неширокая деревянная кровать, на черном покрывале которой высится что-то огромное, белое и бесформенное. Подхожу ближе. Передо мной... знаменитые усы Ницше!? — гипсовые усы величиной в человеческий рост. Какой странный портрет!

А действительно ли странный? Интересно, какая черта Ницше была бы более узнаваемой? Что именно становится сущностным и отличительным для

нас в другом человеке на все времена? Завиток волоса, голос, смех, жест, аромат, мелодия.., — все то, что рождает пронзительное чувство узнавания, к которому можно возвращаться всю жизнь, все то, что никогда не сотрется из памяти и не обветшает, на что как на нить станут нанизываться годы. А как мы сами узнаем свое отражение в зеркале, и как храним себя в собственной памяти?

Подхожу к окну и распахиваю его. Яркий сноп света мгновенно меняет все вокруг. Комната кажется наполненной полуденным солнцем и птичьим гомоном. Внизу по склону горы ловко вьется вверх тропинка, теряющаяся за деревьями.

Вдруг я замечаю еще один портрет — на сей раз портрет мысли — идеи вечного возвращения. На подоконнике стоит старая, разбухшая от времени и дождевой воды книга. Покоричневевшие и бугристые страницы, напоминающие кору, вывернулись наружу веером, сложив книгу в круг, похожий на сруб старого, могучего дерева. Верно, кто-то угадал этот символ давным-давно и оставил книгу тут, а может быть, она стала такой еще при жизни ее хозяина?

Пространство неотапливаемого жилища Ницше заполняют лишь самые необходимые предметы: кровать, стол со стулом, небольшой диван, умывальник, зеркало, лампа и свеча. Невероятно, но комната, в которой жил философ, и часть его мебели сохранились до наших дней в первоначальном виде. Для того, чтобы чувствовать себя уютно, насколько это было возможно, Ницше на свои средства и по собственному вкусу оклеивал комнату обоями. Под слоем позднейших обоев хранители музея отыскали оттенки коричневого, синего и зеленого.

В коридоре второго этажа, где расположена комната Ницше, находится постоянная выставка фотографий окрестных ландшафтов и подборка цитат из произведений писателей со всего мира о Верхнем Энгадине и Сильс-Мария. Среди тех, кого пленили эти места — Теодор Адорно, Фридрих Дюрренматт, Герман Гессе, Карл Краус, Томас Манн, Марсель Пруст, Райнер Мария Рильке.

Побродив по дому всласть, я вышла на крыльцо, села на ступеньки и подумала о том, что никуда уходить не хочу.

Дождик начался незаметно. Он был жарким и казался почти сухим. Капли воды ярко поблескивали в солнечных лучах и громко барабанили по дощатым ступенькам. Минут через десять дверь отворилась, и смотритель музея Иоахим Юнг, уже проговоривший со мной часа полтора о музее и своей работе, слегка улыбнувшись, предложил переждать дождик внутри и выпить чаю. Мы вновь сидели за круглым кухонно-письменно-бухгалтерским столом, заваленном рукописями, конвертами и квитанциями, и говорили о Ницше, планах музея и Москве. Иоахим Юнг подробно рассказал, как найти в горах дорогу к знаменитому камню Ницше. «Но — добавил он, — вам не стоит идти в горы сегодня. Посмотри-

те, какие тяжелые тучи. Будет ливень. Думаю, вам следует отложить поход в горы до следующего раза».

Один из моих друзей рассказывал, что любит вглядываться в небо, оно похоже на опрокинутое море. Не знаю, от чего больше захватывает дух, от неба, моря или от земли. Впервые в жизни я с замирающим сердцем пробиралась сквозь обжигающий дождевыми брызгами океан благоухающего луга. Дорога от Дома Ницше в горы идет по кромке луга к озеру Сильваплана, раскинувшемуся у самого подножия гор. Выплеснувшийся посреди жаркого июльского дня дождь всколыхнул такие дурманящие медовые ароматы цветов и трав, что мне захотелось раствориться в этой цветочной круговерти. Я оставила дорогу и пошла к озеру напрямик, по целине, утопая по пояс в мокрых цветах и траве. Каждый порыв ветра окатывал меня новой пряной волной.

Горы в Сильс-Мария, кажется, светятся изнутри. То ли земля тут особенная, то ли отраженное в изумрудном озере солнце дает такой странный эффект... А лес очень похож на подмосковную рощу. Ницше обходил озеро своим излюбленным маршрутом за 6-8 часов. Мне же, увы, нужно было успеть на последний сегодня поезд из Санкт-Морица. Короткая дорога к Камню Вечного возвращения занимает чуть больше двух часов. Если верить биографам, первый привал Ницше в часе пути, там, где теперь высится огромный черный камень с высеченным на нем стихотворением «Песнь Заратустры»:

О, внемли, друг!
Что полночь тихо скажет вдруг?
«Глубокий сон сморил меня, —
Из сна теперь очнулась я:
Мир — так глубок,
Как день помыслить бы не смог.
Мир — это скорбь до всех глубин, —
Но радость глубже бьет ключом:
Скорбь шепчет: сгинь!
А радость рвется в отчий дом, —
В свой кровный, вековечный дом![5]
(перевод *Юрия Антоновского*)

Еще полуторачасовой путь по горным тропинкам, и передо мной черная пирамида скалы, место рождения учения Ницше о вечном возвращении – формулы абсолютного принятия жизни со всеми ее взлетами и безысходными тупиками.

«Идея Вечного Возвращения, эта высшая формула утверждения, самая высокая, какую только можно постичь, датируется августом 1881 года. Я на-

[5] Ницше Ф. Так говорил Заратустра//Ницше Ф. Соч.: в 2 т./Под ред. К.А. Свасьяна. Т. 2. М., 1990. С. 165–66.

бросал её на листке бумаги с надписью: "6000 футов по ту сторону человека и времени". Я шел в этот день вдоль озера Сильваплана через леса; у могучего, пирамидально нагроможденного блока камней, недалеко от Сюрлея, я остановился. Там пришла мне эта мысль»[6].

Ницше рассматривает Вселенную как максимально возможное, но конечное количество различных состояний. Время же величина бесконечная. Следовательно, всем событиям суждено повторяться бессчетное число раз. Эта истина может раздавить человека, если он не определит целью своей жизни достижение состояния максимальной самореализации. Избежать зла и страданий невозможно, они — составная часть воплощения высшего смысла существования: ведь если изъять хоть одно событие из жизни, все последующее изменится, а значит, все в жизни должно восприниматься без отчаяния, как дар. Жизнь, к которой нужно стремиться, несет в себе огромную радость — радость от преодоления препятствий и чувства растущей власти, власти, прежде всего, над собой самим.

> Что, если бы днем или ночью подкрался к тебе в твое уединеннейшее одиночество некий демон и сказал бы тебе: "Эту жизнь, как ты ее теперь живешь и жил, ты должен будешь прожить еще раз и еще бесчисленное количество раз; и ничего в ней не будет нового, но каждая боль и каждое удовольствие, каждая мысль и каждый вздох и все несказанное малое и великое в твоей жизни должно будет наново вернуться к тебе, и все в том же порядке и в той же последовательности, — также и этот паук и этот лунный свет между деревьями, также и это вот мгновение, и я сам. Вечные песочные часы бытия переворачиваются все снова и снова – и ты вместе с ними, песчинка из песка!" — Разве ты не бросился бы навзничь, скрежеща зубами и проклиная говорящего демона? Или тебе довелось однажды пережить чудовищное мгновение, когда ты ответил бы ему: "Ты — бог, и никогда не слышал я ничего более божественного!" Овладей тобой эта мысль, она бы преобразила тебя и, возможно, стерла бы в порошок; вопрос, сопровождающий все и вся: "хочешь ли ты этого еще раз, и еще бесчисленное количество раз?" — величайшей тяжестью бы лег на твои поступки! Или насколько хорошо должен был бы ты относиться к самому себе и к жизни, чтобы не жаждать больше ничего, кроме этого последнего вечного удостоверения и скрепления печатью?[7].

Вечное возвращение — самое метафорическое учение Ницше, восходящее к античности, прежде всего к эллинской религии умирающего и воскресающего бога Диониса и к философии Гераклита.

В тех известных концепциях вечного возвращения, где воля отрицается, — в брахманизме, в учении о переселении душ у индийцев и египтян, в знании,

---

[6] Там же. С. 743.

[7] Там же. Т. 1. С. 660.

утверждаемом пифагорейской школой, гностиками, манихеями, Эмпедоклом и Платоном, — возвращение оказывается злом, а жизнь и мысль направлены на то, чтобы препятствовать возвращению. Воспевающее же волю учение Ницше, в котором возвращение трактуется как вершина становления, оказывается пиком утверждения жизни.

Вечное возвращение выступает у Ницше законом свободной от морали воли: чего бы мы ни хотели (порока или добродетели), мы «должны» хотеть этого на все времена. Мир полужеланий невозможен; ведь случившееся хотя бы однажды наделяется могуществом активного утверждения. Поэтому вечное возвращение у Ницше избирательно. Оно несет освобождение и спасение: повторяется лишь то, что утверждает радость жизни. Вечное возвращение – самокатящееся колесо: оно гонит прочь все формы нигилизма и упадка.

Основу учения Ницше о вечном возвращении составляет попытка выстроить новую концепцию неметафизической действительности, смыслом жизни в которой становится личностное внутреннее самопреодоление, обретение воли к власти над самим собой, а целью человечества — созидание сверхчеловека.

Сильс-Мария*

Здесь я засел и ждал, в беспроком сне,
По ту черту добра и зла, и мне
Сквозь свет и тень мерещились с утра
Слепящий полдень, море и игра.
И вдруг, подруга! Я двоиться стал —
— И Заратустра мне на миг предстал...[8]

(перевод *Карена Свасьяна*)

Впервые Ницше приехал в Верхний Энгадин в конце июня 1879 года.

23 июня 1879 года он отправил матери в Наумбург открытку из Санкт-Морица: «Моя милая славная мама, после трех очень скверных недель (в Визене) я наконец прибыл в свое летнее убежище. Адрес: «Санкт-Мориц в Граубюндене, Швейцария». Пожалуйста, скрой ото всех, где я нахожусь. Иначе мне придется немедленно покинуть это место, которое мне так нравится, и которое

* Существуют различные наброски этого стихотворения: первый, озаглавленный Ницше «Портофино», датирован осенью 1882 (т. 10, КСС, фр. 3 [3]); второй вариант без заглавия, см. там же, фр. 4 [122], ноябрь 1882-февраль 1883 (оба наброска содержат по четыре первых строки); третий вариант — набросок последних четырех строк, см. там же, фр. 4 [145]. В окончательном варианте Ницше соединил свои приморские впечатления (Портофино — мыс на берегу Генуэсского залива, близь Раппало, где он в то время жил) и свои альпийские впечатления.

[8] Там же. Т. 1. С. 711.

оказывало на меня до сих пор действительно благотворное действие. Я не вынесу никаких визитов... С любовью, Твой сын»[9].

В Швейцарские Альпы Ницше отправился в поисках благоприятного, с точки зрения климата, пищи и возможности уединения, пристанища для своего измученного болезнью тела. «Приступы приходились на каждый день, проявились все мучительные осложнения (рвота и т. п.), — и тем не менее все, кажется, устроилось настолько благоприятно, насколько это возможно (диета, движение, покой, прекрасная и возвышенная природа горных хребтов, одиночество). Однако, как сейчас мне представляется, все это чистое экспериментирование с переменой мест ведет меня к гибели. Конечно, следует принять во внимание условия, которые в силу особенностей моей природы являются решающими (например, атмосферное электричество); именно поэтому я вынужден был испробовать жизнь в этих местах. Базель, Наумбург, Генф, Баден-Баден, почти все горные местечки, которые я знаю, Мариенбад, итальянская Сиенна и т. п. являются для меня местами, ведущими к гибели... мне часто приходит на ум, как тяжело и ужасно были прожиты мною последние два года, когда я уже терял всякое терпение, но только здесь, в Энгадине я могу не сдерживать слез. Именно в Энгадине, месте наиболее благоприятном для меня на земле, хотя и продолжаются приступы, как и повсюду, но проходят намного мягче и человечнее. Я испытываю продолжительное успокоение, не ощущаю никакого давления, а до этого испытывал его повсеместно; здесь всякие волнения прекратились. Я мог бы просить у людей только одного: «Оставьте мне только 3-4 месяца энгадинского лета, в противном случае я действительно не смогу далее выносить эту жизнь»[10].

Боль отступила, пришли творческое вдохновение и душевный подъем: «Я будто бы оказался в Земле обетованной... мне впервые стало лучше. Тут мое исцеление. Мне хотелось бы остаться в этих краях надолго», — писал Ницше сестре 24 июня 1879 года.

Двумя годами позже, 4 июля 1881года, Ницше вернулся в Энгадин, чтобы провести свое первое творческое лето в Сильс-Мария. Именно тогда, во время одной из горных прогулок, философа озарила идея вечного возвращения.

Лето 1881 года было временем окончания шестилетнего продумывания труда «Веселая наука», который обозначен у Ницше так: «все мое вольнодумство»[11].

---

[9] Ницше Ф. Собрание писем, письмо Франциске Ницше от 23 июня 1879 года.

[10] Цит. по: Подорога В.А. Метафизика ландшафта. М., 1993. С. 162.

[11] Ницше Ф. Собрание писем, письмо к Лу Саломе от 2 июля 1882 года.

Ницше оставался в Сильс-Мария до начала октября, а на зиму перебрался в Италию, в Геную.

С 18 июня по 5 сентября 1883 года Ницше вновь в Сильс-Мария.

Через несколько дней после приезда Ницше писал Карлу фон Герсдорффу в Острихен: «...Дорогой друг, вот я и снова в Верхнем Энгадине, уже в третий раз, и вновь чувствую, что здесь и нигде более — моя настоящая родина, мои пенаты. Ах, сколько еще всего таится во мне такого, что хотело бы стать словом и формой! Насколько же тихо и высоко и одиноко должно быть вокруг меня, чтобы я смог расслышать самые сокровенные свои голоса! Мне хотелось бы иметь достаточно денег, чтобы построить здесь своего рода идеальную конуру: я имею в виду деревянный домик с двумя помещениями, и притом на вдающемся в Зильзерзе полуострове, где некогда стояла римская крепость... Здесь живут мои музы: уже в "Страннике и его тени" я говорил, что с этой местностью я ощущаю более чем кровное родство»[12].

Этим летом Ницше переживал глубокий кризис, вызванный неразделенной любовью к юной Лу Саломе, ставшей позже знаменитой писательницей, психоаналитиком и роковой музой многих европейских гениев рубежа XIX-XX столетий. По признанию Ницше: «вряд ли когда-либо между людьми существовала большая философская открытость, чем между Лу и мной...»[13]. Спустя десять лет после несостоявшегося романа, Лу Андреас-Саломе написала одно из лучших и по сей день исследований — «Фридрих Ницше в его сочинениях» (1894).

Петер Гаст, свидетель дружбы Ницше и Саломе, вспоминал: «В течение определенного времени Ницше был действительно заворожен Лу. Он видел в ней что-то необыкновенное. Интеллект Лу и ее женственность возносили его на вершину экстаза. Из его иллюзий о Лу родилось настроение Заратустры. Настроение, конечно, принадлежало Ницше, но именно Лу вознесла его на Гималайскую вершину чувства»[14].

В конце июня, сразу по приезде в Энгадин, Ницше написал вторую часть «Так говорил Заратустра». В "Ecce Homo" он вспоминает: «...Летом, вернувшись домой, к священному месту, где мне сверкнула первая молния мысли о Заратустре, я нашел вторую его [сочинения «Так говорил Заратустра». — Ю.С.] часть. Десяти дней было достаточно; ни на первую, ни на третью и последнюю часть я ни в коем случае не употребил больше времени»[15].

---

[12] Там же. Письмо к Карлу фон Герсдорффу от конца июня 1883 года. С. 205.

[13] Цит. по: Эткинд А.М. Эрос невозможного: история психоанализа в России. СПб., 1993. С. 20.

[14] Цит. по: Peters H.F. My Sister, my Spouse. P. 247.

[15] Ницше Ф. Ecce Homo // Ницше Ф. Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 748.

В ницшеведении распространено мнение, что философ не «чувствовал» природы и не пытался проникнуть в тайны природного бытия, поскольку в силу своего постоянного нездоровья и климатической зависимости, не мог занять позицию наблюдателя за внешним миром*. Не могу согласиться с этим утверждением. В «Заратустре» можно отыскать искусные зарисовки полуденного света, тишины гор, искрящихся ручьев, «зеленых лугов, окаймленных молчаливыми деревьями и кустарником»[16], увиденные Ницше во время ежедневных многочасовых одиноких прогулок с маленькой записной книжкой, специально для путевых заметок подаренной ему сестрой. «Моя нетерпеливая любовь изливается через край в бурных потоках, бежит с высоты в долины, на восток и на запад. С молчаливых гор и грозовых туч страдания с шумом спускается моя душа в долины... Я всецело сделался устами и шумом ручья, ниспадающего с высоких скал; вниз, в долины, хочу я низринуть мою речь»[17].

Энгадинские тексты Ницше порой наводят на мысль, что в его творчестве преобладает вектор восхождения. «Я, странник и скиталец по горам, говорил он [Заратустра. — Ю.С.] в своем сердце, — я не люблю долин, и, кажется, я не могу долго сидеть спокойно. И какова бы ни была моя судьба, то, что придется мне пережить, — всегда будут в ней странствование и восхождение на горы: в конце концов мы переживаем только самих себя»[18]. Однако, перечитывая Ницше, соглашаешься с мнением исследователя, что философ «не переживает свой биографический и мыслительный опыт как опыт набора высоты... Делез прав, когда утверждает, что нельзя ограничивать воображаемое пространство Ницше «психизмом восхождения» ("psychisme ascensionnel"), как это сделал Башляр. Для Ницше нет и не может быть доминирующего вектора жизни...»[19].

3 сентября 1883 года Ницше написал своему другу и секретарю Петеру Гасту в Венецию: «Мой дорогой друг, ну вот и снова мне пора расставаться с Энгадином: в среду я собираюсь уезжать — в Германию, где меня ждет немало дел... Этот Энгадин — место рождения моего Заратустры. Я как раз только что обнаружил первый набросок, в котором значится: "Начало августа 1881

---

*«Путешествие Ницше оспаривает путешествие Гете: Ницше не «чувствовал» природы, ему чужда мысль о путешествии вдоль природных ландшафтов, регулируемом отработанными типами археологических или исторических дистанций наблюдения, путешествии, которое не видит перед собой ничего, кроме как застывших сколков прошедшего или проходящего времени...» (См. Подорога В.А. Метафизика ландшафта. М., 1993. С. 156–161).

[16] Ницше Ф. Ecce Homo. С. 77.

[17] Там же. С. 59.

[18] Там же. С. 108.

[19] Подорога В.А. Метафизика ландшафта. С. 171.

года в Зильс-Мариа, в 6000 футов над уровнем моря и гораздо выше всего человеческого"... Кстати, не без огорчения я должен Вам сообщить, что теперь, в третьей части, бедняга Заратустра действительно впал в уныние – настолько, что Шопенгауэр и Леопарди рядом с его "пессимизмом" покажутся неопытными юнцами. Так должно быть по плану. Однако чтобы написать эту часть сам я нуждаюсь в глубокой, небесной ясности, — поскольку патетика высшего рода может удаваться мне лишь как игра. Возможно, я разработаю тем временем еще и нечто теоретическое; мои наброски на этот счет озаглавлены: Невинность становления. Путеводитель по освобождению от морали...»[20].

С 1883 года для Ницше стало традицией проводить в Сильс-Мария лето и начало осени, а зимовать в Ницце. Третье лето Ницше в Сильс-Марии длилось с 15 июля по 26 сентября 1884 года. В 1885 году Ницше прожил в своем энгадинском жилище с 7 июня до середины сентября 1885 года. С начала июля до 25 сентября 1886 года Ницше работал в Сильс-Мария пятое лето.

Летом 1886 года вышла из печати книга «По ту сторону добра и зла. Пролог к философии будущего», работа, о которой Ницше однажды обмолвился, что читать ее будут не теперь, а в году, этак, 2000-м.[21] Критика встретила новое произведение философа как обычно молчанием, лишь в сентябрьском номере «Бунда» была помещена нашумевшая рецензия «Опасная книга Ницше», которая чуть было не положила конец пребыванию Ницше в Сильс-Мария. «Заряды динамита, которые использовались при строительстве Готтардского туннеля, были помечены черными, указывающими на смертельную опасность, предупредительными флажками. Только лишь в этом смысле мы говорим о новой книге философа Ницше как об опасной книге. В эту характеристику мы не вкладываем ни малейшего намека на порицание автора и его произведения, — равно как и черные флажки не были вывешены в порицание взрывчатке. Еще меньше могло прийти нам в голову отдать одинокого мыслителя на откуп церковным крысам или кладбищенским воронам, указав на опасность его книги. Взрывчатка как материальная, так и духовная, может служить очень полезным вещам; совершенно необязательно, что она будет употреблена в целях разрушения. Но будет хорошо, если там, где хранится такой груз, будет ясно сказано: "Здесь лежит динамит!"»[22]. В одном из октябрьских писем своему другу

---

[20] Ницше Ф. Собрание писем, письмо к Генриху Кезелицу (псевдоним Петер Гаст) от 3 сентября 1883 года. С. 212–213.

[21] Там же. С. 260.

[22] Ницше Ф. Собрание писем, письмо к Мальвиде фон Мейзенбуг в Рим от 24 сентября 1886 года. С. 260–261.

Петеру Гасту Ницше тревожился: «славные обитатели Зильс-Мариа вовсю читали и истолковывали эту статью. Возможно, что в Зильсе я был последний раз».

Однако следующим летом Ницше вновь в Сильс-Мария. Шестой энгадинский сезон длился с 12 июня до 21 сентября 1887 года. В этот приезд, во время работы Ницше над «Генеалогией морали», философа навестили его товарищ со студенческих лет в боннском университете Пауль Дойссен с женой. Друзья не виделись почти четырнадцать лет: «Какая перемена произошла в нем за это время, — писал позже Дойссен, — Не было более ни гордой осанки, ни гибкого шага, ни плавной речи прежних лет. Казалось, он с трудом таскает ноги, речь его была замедленна и постоянно прерывалась. Может быть, это был один из его плохих дней. "Мой дорогой друг, — сказал он печально, указывая на проплывающие вверху облака, — мне нужно, чтобы надо мной было голубое небо, чтобы я мог собраться с мыслями". Потом он повел нас к своему любимому месту. Я до сих пор с отчетливой ясностью помню поросший травой участок у скалы, под которой бежал горный ручей. "Вот, — сказал он, — где я больше всего люблю лежать и где меня посещают наилучшие идеи"... На следующее утро он повел меня в свое жилье, или, как он выразился, в свою пещеру. Это была простая комната... Обстановка самая что ни на есть простая. По одну сторону стояли его книги, в большинстве хорошо известные мне еще с прежних дней, возле них помещался грубый стол с кофейными чашками, яичной скорлупой, рукописями и туалетными принадлежностями, наваленными в беспорядке, далее — полка для обуви с ботинком и все еще неубранная постель»[23].

Лето 1888 года стало последним летом Ницше в его любимых горах.

С 6 июня до 20 сентября он работал тут над «Дионисовыми дифирамбами», и одновременно писал «Сумерки идолов» и «Антихриста».

В одном из последних писем из Сильс-Мария, датированном 7 сентября 1888 года, Ницше сообщал: «В последнее время я был весьма прилежен, — до такой степени, что мне впору забрать назад стенания моего последнего письма об "утонувшем лете"*. Мне даже удалось нечто большее, нечто, чего я от себя и не ожидал... Правда, вследствие этого моя жизнь в последнее время пришла в некоторый беспорядок. Несколько раз я вставал ночами, часа в два, повинуясь «призыву свыше», и записывал то, что перед тем рождалось у меня в голове. А потом можно было услышать, как хозяин дома, господин

---

[23] Цит. по: Холлингдейл Р.Дж. Фридрих Ницше: трагедия неприкаянной души. М., 2004. С. 264–265.

* В предыдущем письме тому же адресату от 22 августа говорилось: «По сравнению с прошлым летом... это кажется прямо-таки «затонувшим». Что для меня чрезвычайно огорчительно — ведь впервые у меня выдалась весна, из которой я почерпнул столько сил, куда больше, чем из прошлогодней. И все было подготовлено для выполнения большой и совершенно определенной задачи» (прим. пер.).

Дуриш, осторожно открывает входную дверь и выскальзывает наружу — охотиться на серн. Как знать, быть может, и моя охота была охотой на серн... Совершенно удивительный день был третьего сентября. Утром я писал предисловие к моей «Переоценке всех ценностей», самое гордое предисловие, быть может, из всех, что до сих пор писались. После этого я выхожу из дома, и что я вижу? Самый прекрасный день, какой мне приводилось видеть в Энгадине. Сочность всех красок, синева озера и неба, ясность воздуха, — что-то неимоверное... Так казалось не только мне. Горы, белоснежные до самого подножия, — поскольку у нас стояли настоящие зимние дни — только лишь усиливали это сияние»[24].

Покинув Сильс-Мария, Ницше отправился в Турин, где и произошло событие, получившее в истории имя «туринской катастрофы». 3 января 1889 года, выходя из дома на Пьяццо Карло Альберто, где он снимал комнату, Ницше увидел, как извозчик избивает изможденную лошадь. Ницше бросился на ее защиту и потерял сознание. Очнувшись после апоплексического удара, он так и не пришел в себя. Последние десять лет жизни философ прожил в беспамятстве.

Последний раз, уезжая из Сильс-Мария, Ницше оставил в своем жилище книги и груду рукописей. Он надеялся вернуться будущим летом, и попросил домовладельца Жана Дуриша подготовить для него комнату к следующему июню, а оставленные обрывки бумаг и заметки сжечь как мусор, поскольку они ему больше не понадобятся. Однако жечь бумаги Дуриш не стал. Он вынул их из корзины для мусора, подобрал с пола, и убрал в шкаф. Позже, когда почитатели Ницше и просто любопытствующие туристы начали приезжать в Сильс-Мария, чтобы посмотреть на дом, где жил скандально знаменитый «сумасшедший» философ, Дуриш доставал охапки черновиков, и приглашал всех желающих выбрать для себя что-нибудь на память. Об этой практике стало широко известно из заметки, напечатанной в рубрике новостей осеннего выпуска литературного журнала “Magazine für Literatur” за 1893 год.

Посланец семьи Ницше вскоре добрался до Дуриша и тот, не желая нарываться на неприятности, без промедления отослал всю кипу оставшихся брошенных бумаг сестре философа Элизабет Ферстер-Ницше, которая тут же поместила их в архив. При составлении «Воли к власти» эти бумаги попали в число «рукописей», из которых происходил отбор материала. Черновым записям, наброскам и афоризмам Ницше 1880-х годов, из которых и сложилась «Воля к власти», Фёрстер-Ницше придавала осо-

---

[24] Ницше Ф. Собрание писем, письмо к Мете фон Салис ауф Маршлинс от 7 сентября 1888 года.

бое значение, считая, что это — «главная книга» ее брата, его подлинный «опыт переоценки всех ценностей».

Часть неопубликованных рукописей и записных книжек Ницше — Nachlass («Наследие»), осталась в Генуе и Турине. Из сочинений 1888 года к этому времени изданы были: «Казус Вагнер» (полностью), «Ecce Homo» и «Ницше против Вагнера» (частично). Текст сочинения «Сумерки идолов» был подготовлен к изданию, а «Антихрист» и «Дионисовы дифирамбы» оставались в рукописях. Опекуном Ницше и распорядителем его бумаг сначала была мать философа — Франциска, но фактически всем распоряжалась сестра — Элизабет, получившая официальные авторские права на издание наследия брата в 1895 году. Отношения сестры и брата были непростыми, а в 1880-е годы стали крайне напряженными. Сестра была для Ницше воплощением всего, что он отвергал: мещанства, антисемитизма, национализма.

В письме к матери, датированным 1887 годом, Ницше называл «радикальным средством покончить со мной»[25] — решение сестры, отправиться вслед за мужем — известным националистом и антисемитом — Бернхартем Ферстером в Парагвай, создавать чисто арийское государство — колонию «Новая Германия». За год до туринской катастрофы Ницше писал сестре: «Теперь дошло до того, что я должен изо всех сил защищаться, чтобы меня не приняли за антисемитскую каналью; после того как моя собственная сестра, моя прежняя сестра, а теперь еще и Видеманн дали повод к этой, самой злосчастной из всех мыслимых, ошибке. После того как в антисемитской корреспонденции мне повстречалось даже имя Заратустры, мое терпение иссякло — теперь я занял глухую оборону против партии твоего супруга. Эти проклятые антисемитские дурни не смеют прикасаться к моему идеалу!!

Из-за твоего замужества наше имя теперь поминается в связи с этим движением — и сколько же мне пришлось уже претерпеть из-за этого! За последние 6 лет ты потеряла всякое представление о том, что можно и чего нельзя...

Я, понятное дело, никогда и не ждал от тебя, чтобы ты хоть что-нибудь смыслила в том, какую позицию я как философ занимаю относительно своей эпохи; и, тем не менее, инстинкт любви хоть как-то должен был тебе подсказать, чтобы ты не шла прямиком к моим антиподам»[26].

Элизабет Ферстер-Ницше, вернувшись в Германию из Парагвая летом 1892 года, после полного краха своего предприятия и самоубийства мужа, занялась обустройством «посмертной судьбы» своего брата. В начале 1894 года в Наумбурге она основала «Архив Ницше», позже переехавший в специ-

[25] Ницше Ф. Собрание писем, письмо к Франциске Ницше в Наумбург от 3 августа 1887 года. С. 278.

[26] Ницше Ф. Собрание писем, письмо к Элизабет Ферстер в Асунсьон от декабря 1887 года. С. 291.

альное здание в Веймаре, виллу Зильберблик, служившую последним пристанищем безумного философа, где хранились его рукописи, черновики, письма. Тут, на втором этаже «Архива Ницше», у подножия горы Эттерберг, где меньше чем через 40 лет после его смерти будет построен концентрационный лагерь Бухенвальд, философ провел долгих одиннадцать лет.

«Архив Ницше» пережил разные времена. Дурной славой Архив обязан своей хозяйке — Элизабет Фёрстер-Ницше, преданной стороннице идеологии Третьего рейха в 1920–1930-е годах, не скрывавшей своих настроений. Широко известна фотография 1934 года, на которой Гитлер, стоя на пороге «Архива», целует руку сестре Ницше, преподносящей ему в подарок трость философа. В то же время среди друзей и гостей «Архива Ницше» были Томас Манн, Андре Жид, Герхарт Гауптман, Рудольф Штайнер, Гуго фон Гофмансталь, Рихард Демель, Детлев фон Лилиенкрон. По свидетельству историка, «приглашение посетить «Архив» считается большой честью. Немецкие профессора предлагают дать Элизабет Нобелевскую премию, норвежский художник Эдвард Мунк пишет ее портрет, а шведский банкир и меценат Эрнест Тиль жертвует ей огромную сумму (на этой основе возникает в 1908 году Фонд Ницше, осуществляется ряд изданий и т. д.). В 1921 году, в связи с 75-летием, Э. Фёрстер-Ницше получает от Иенского университета титул почетного доктора»[27].

И все же на Элизабет Фестер-Ницше лежит основной груз ответственности за нацистский миф о Ницше и тот факт, что имя философа прозвучало на Нюрнбергском процессе, в речи государственного обвинителя от Франции Франсуа де Ментона, назвавшего Ницше «предтечей национал-социализма».

Не слишком разбираясь в философии и филологии, сестра перекраивала тексты Ницше по своему разумению, искажая авторскую волю, уничтожала «ненужные», по ее мнению, документы, бесцеремонно «редактировала» его рукописи и письма.

Стеллажи в коридоре первого этажа Дома Ницше в Сильс-Мария содержат документы, иллюстрирующие махинации сестры. Именно там, по свидетельству Петера Блоха[28], Джоржо Колли и Мадзино Монтинари торжественно заявили о своем решении опубликовать новое Критическое Издание сочинений. Это издание, осуществленное в 1960-80-х годах, явилось центральным событием процесса денацификации наследия Ницше.

За последние полвека дом в Сильс-Мария приобрел статус хранилища истинного, глубоко личного мира Ницше, став своеобразным антиподом офици-

---

[27] Азадовский К.М. Русские в «Архиве Ницше» // Фридрих Ницше и философия в России. СПб., 1999. С. 111.

[28] Bloc P. The Nietzsche House in Sils-Maria. Calanda Verlag, P. 12.

озу веймарского «Архива Ницше» — центра едва ли не всех фальсификаций ницшевской философии, превратившего философа из живого человека в нарицательный миф культуры. И все же, судьба Ницше спустя больше столетия после его гибели, остается опытом смещения привычных координат, примирения непримиримого и раскалывания целостного. Сегодня за мифом едут в Энгадин, а Ницше-архив в Веймаре — превратился в место академически-строгого изучения наследия философа.

На обратном пути меня не оставляло тягостное чувство, что я ухожу, заглянув лишь ненадолго в гости к близкому человеку, с которым пора расставаться, но невозможно объяснить ни ему, ни себе, почему это нужно делать так скоро, ведь все повседневные объяснения выглядят по меньшей мере нелепо. А еще я одновременно ликующе и тревожно знала, что прошла теми заветными тропинками, которые не ведут назад, и теперь, как бы далеко я не ушла отсюда, не уехала, не улетела, во мне навсегда останется это мир, пропитавший меня насквозь.

Мне показалось, что я была последней, кто забрался в почти пустой ярко-красный трехвагонный поезд, готовый через пару минут отправиться по горам и тоннелям прочь от Санкт-Морица. Облокотившись на рюкзак, я закрыла глаза. Показавшийся мне сначала горным эхом шум нарастал стремительно. Я взглянула в окно и ничего не увидела. Оконное стекло было залеплено толстой пленкой воды. Ливень обрушился в мгновение ока. Поезд так и не тронулся с места. Потоки воды меньше чем за четверть часа затопили пути. Кажется, меня не хотят отпускать. Часа через два уже в сумерках поезд тронулся. Дождь так и не перестал, но теперь он устало, будто через силу, лениво моросил по-осеннему. Я смотрела на струйки воды, бесконечно стекающие по стеклу. Было пусто и пасмурно. Через некоторое время около меня остановилась тележка с буфетной снедью. Проводник, наливавший мне чай, сказал: «я слышал, двойную радугу можно увидеть нечасто, вы видели такое раньше?». Я повернулась и увидела в окне напротив две огромные семицветные улыбки с неба до земли.



Андрей Смирнов

Как заметил Ницше, философия начинается тогда, когда удается усмотреть проблему в том, к чему мы привыкли издавна и чего наш глаз просто не замечает. Философ Андрей Смирнов увидел проблему в том, что казалось абсолютно ясным и беспроблемным. Сказать: «Дерево зеленое», «День ясный» — так же просто, как дышать. Это же «S есть P». Если и есть здесь проблема, то это — проблема правильного подбора P к S, проблема истины. Связка же в суждении «S есть P» — это чистая формальность, не случайно в речи на русском языке она опускается как нечто само собой разумеющееся.

Вот это «само собой разумеющееся» и становится предметом внимания Андрея Смирнова. Он задался вопросом: «Что делает возможным само субъект-предикатное соединение, саму форму суждения?». Если радикально проницательный Кант выделил возможные формы связывания субъекта и предиката, принимая существующую в логике классификацию суждений, то Андрей Смирнов настроен еще более радикально, его интересует — как вообще возможна логика. Не случайно одна из его изящных статей названа «Шкатулка скупца, или Почему мы верим в законы логики».

Рассуждая о том, что обеспечивает соединение субъекта и предиката в суждение, Андрей Смирнов открывает особое состояние мысли и речи, которое философ назвал «связность». Мысль дана нам как связность, как ощущение мысли, которое способно раскрыться в предложении. «Чистая связность» — не просто связь или соединение, а некое чувство организованной целостности, данное как интенсивность, напряжение мысли. Так понятая связность оказывается условием самой возможности осмысленного включения человека в мир. Это — априорная форма смыслопорождения, создаваемая культурой. Теоретическое описание этой априорной возможности смысла и оказывается логикой смысла, или логико-смысловой теорией.

*К идее существования логики смысла Андрей Смирнов приходит не случайно, к ней влекла его судьба специалиста по арабистике. Ему как переводчику пришлось непосредственно прикоснуться не только к иному, не европейскому, образу жизни, но и к иному, тоже не европейскому, состоянию сознания. Личный опыт сравнения культур (культур для современной истории особо значимых), скрупулезное изучение текстов классической арабской философии приводит философа к открытию существования разных логик смыслополагания — логики субстанциальной и логики процессуальной, которые связаны принципом логики культуры — «**то же иначе**». Открытие логики **то же иначе** как проявления и действия логики культуры продолжает и развивает переход современной европейской философии от анализа логики знания к анализу логики смысла, от науки логики к культуре логики.*

Владимир Конев

Простецкое рассуждение о свернутости и развернутости

Как свернутое становится развернутым и как развернутое сворачивается?

Разворачиваясь, свернутое ничего не добавляет к себе, ничего не черпает «извне». Сворачиваясь, развернутое ничего не теряет, ничего не оставляет «вне» себя. Сворачивание и разворачивание ничего не умаляет и ничего не добавляет. «Извне» и «вне» приходится брать в кавычки, поскольку никакого «вне» для свернутости не может быть. «К себе» и «себя», напротив, оставлены без кавычек, поскольку речь именно о самой свернутости.

Этой формулировке Философской Задачи, как она дана Николаем Кузанским, уже несколько сот лет. Континентальная философия, бывает, ссылается на «вечные» философские проблемы. Аналитическая традиция гордится тем, что умеет ставить задачи и решать их, достигая прогресса в философии. Но и та, и другая идут мимо задачи свернутости-развернутости, как будто не замечая ее. Не замечая того, насколько давно она поставлена, насколько точна и плодотворна ее формулировка. Подлинное самосознание философии, т. е. осознание себя как парадигмально-заданной области, достигнуто в формулировке этой задачи.

Достигнуто — но не развернуто. Философия могла бы стать разворачиванием этой задачи. В этом смысле свернутость-развернутость намекает на рефлективность, обращенность на себя: разворачивание не есть что-то внешнее по отношению к свернутости, это не метод, не открывалка для бутылки и даже не кольцо на алюминиевой банке: кольцо должна потянуть рука, да и содержимое банки выливается вовне. Свернутость разворачивается сама, в этом-то все и дело. Свернутости нельзя задать закон или шаблон, которому она бы следовала: нет ничего внешнего по отношению к ней, и всё, что развернуто — неиное по отношению к свернутости. Даже как загадочную эманацию нельзя понять разворачивание свернутости: разворачивание — не деградация. В эманационной теории, как и в диалектике Гегеля или Фихте, схвачены отблески сворачивания-разворачивания — но не более того. Отдельные блестки, не блистание.

Философия всегда искала абсолютное обоснование — такое, которое не требовало бы ничего внешнего себе и в то же время само обосновывало бы всё. Верно, что такое представление парадоксально — но только если мыслить обоснование (сам процесс обосновывания, а не обосновывающее положение) линейно, как некую цепочку наподобие формулировки аксиом, из которых обоснованно вытекали бы следствия. Понятно, что линейная парадигма

обосновывания требует, чтобы первое звено в этом процессе было задано, положено независимо от рационального обоснования. Требование рациональной обоснованности, при линейном понимании последней, в принципе нерефлективно и рефлективным быть не может. Инобытие этой невозможности — и античный «Лжец», и средневековые парадоксы (может ли всемогущий Бог сотворить камень, который не сможет поднять?), и парадокс Рассела (множество всех множеств), и неразрешимость Гёделя (вопрос о доказуемости утверждения, говорящего, что оно недоказуемо).

Этот парадокс иррациональности конечного обоснования, неизбежно возникающий при линейном понимании обосновывания, всегда был искусом. Поддаваясь ему, философия не могла не впадать то в теологический соблазн, то в соблазн очевидности — то ли идеального, данного уму, то ли материального, эмпирически-постигаемого и проходящего через чувства. Ничего другого, кроме соблазна теологии и соблазна очевидности, которая дана уму или чувствам, и не остается, если не считать ссылки на мистическую интуицию, которую трудно рассматривать всерьез в рамках нашего вопроса и которая к тому же бывает порой недалека от теологического соблазна. Никак иначе не получить то *первое*, то начало, за которым охотятся философы и которое позволило бы обосновать всеобщность философского взгляда. Ведь всеобщность, равно как обоснованность и рациональность, остаются неотменяемыми регулятивными идеями для философа, и в этой отвлеченной, неконкретизированной форме они как нельзя лучше схватывают дух философии, независимо от школ, направлений, внутренних делений и даже культурно-цивилизационной принадлежности.

Интересно, что линейное понимание обосновывания, после досократиков не преодоленное никогда и никем, кроме Николая Кузанского, обессмысливает обе эти идеи. Иррациональность *первого* ставит под вопрос рациональность всего остального; отсюда и хорошо всем видимый сегодня искус говорить о вере и разуме как не исключающих друг друга, искушение окончательно размыть независимость разума и открыть некое «новое средневековье» — сменить соблазн очевидности, давший Европе эпоху Возрождения и Просвещения, на соблазн теологии. (Получится ли это, при обессиленном, лишенном всякой пассионарности западном христианстве? Не отсюда ли анекдотически-апокалиптические страхи перед грядущей исламизацией Европы?) Иррациональность *первого* ставит под вопрос и вторую регулятивную идею философии — всеобщность. Ведь эти две идеи, всеобщность и разумность, неразрывны, они — одно в двух ликах, и всеобщее может быть только разумным. Иррациональность начала означает внеположность всеобщему — оксюморон, невозможное по определению.

Таким образом, линейное понимание обосновывания вскрывает важнейший симптом — симптом принципиальной недостаточности того понимания разума и разумности, из которого исходит европейская философия. Но этому линейному пониманию ничто не было противопоставлено, кроме холизма или мистицизма, каждый из которых, пусть и по-своему, но отрицал рациональность. Это объясняет, почему не могли увидеть, как можно следовать за Николаем Кузанским: не могли предложить не-линейное понимание разума и обосновывания.

Отсюда еще один, небольшой и внутренний, соблазн философии: заняться мелкими делами, дисциплинарно раздробиться. Этого, вероятно, не было у досократиков, но это уже намечено в текстах Платона и Аристотеля и совершенно очевидно у стоиков в их трехчастном делении философии. Такие разрывы пытались преодолеть, каждый по-своему, неоплатоники. Ведь всеобщее не делится, во всяком случае, не делится окончательно, и это — одно из наиболее ясных объяснений различия между философией и наукой. Науки выстраивают перегородки и работают каждая исключительно в своем отсеке, задраив все люки и переборки; философия, даже намечая дисциплинарное деление и окунаясь то в политику, то в социальность, то в этику или эстетику, проводит эти дисциплинарные деления не линией, а пунктиром, всегда возвращаясь ко всеобщему даже в своих частных исследованиях. Эта внутренняя пунктирная дисциплинарность философии — также следствие иррациональности первого обоснования: если оно как линейное возможно для Всего в целом, то возможно и для отдельной линии рассуждения внутри этого Всего. История европейской философии — это история колебания между стремлением ко всеобщности, которое принимает обычно форму системостроительства, и стремлением к частно-философским изысканиям, которое принимает форму критики систем. Если первое выражает собственное, неотъемлемое от философии, то второе — это следствие разочарования в возможности не просто решить, но и поставить Философскую Задачу. Такое качание между двумя пределами объясняет разброс подхода философов к системостроительству, от восхищения до огульного отрицания. Но сами эти пределы заданы именно двуединым императивом философии, императивом рациональной всеобщности, или всеобщей рациональности: системосозидание как уверенность в осуществимости этого императива (и, далее, его осуществленности в каждой данной системе), отрицание систем как сомнение в такой осуществимости. Но философ остается философом, только если это сомнение, дающее основание для пунктирного внутреннего дисциплинарного деления философии, не перерастает в отрицание: лишь тоска по, как часто думают, навсегда утерянному философскому идеалу заставляет все же держать его в поле зрения и сохранять его регулятивную роль, пусть и на минимальных оборотах. Как часто приходится сегодня слышать, вслед за

Хайдеггером, сетования на «нас, нынешних», утративших животворную связь с философией: не осталось-де философов, одни профессора философии, не способные, как сам Хайдеггер, даже внятно объяснить, что же именно они ищут и ищут ли что-то вообще. Все это — признак того, что мы у края второго предела, предела внутренней пунктиризации, внутренней раздробленности философии и крайнего обострения ее кризиса, за которым должно последовать новое собирание и движение к первому полюсу.

Если это новое движение будет лишь повторением старых качаний, оно не принесет никакого обновления по существу. Качание европейской философии между двумя полюсами системостроительства и системоразрушительства, конструкции и деконструкции, составляет порочный круг. Чтобы разорвать его, надо попрощаться с линейностью конечного обоснования. А сделать это можно, только обратившись к идее свернутости-развернутости.

Соответствует ли чему-то вне философии идея свернутости-развернутости? Будет ли выход из порочного круга линейного обоснования в философии выходом к какому-то решению, плодотворному для объяснения того, что называют внешним миром?

Линейность конечного обоснования хорошо соответствует атомизму как стратегии научного познания. Она предполагает выделение исходного, далее неделимого элемента и выстраивание всего, что подлежит объяснению, на основе этого элемента. Такое выстраивание требует принятия идеи связи между элементами. Элементы и их связи — такова в самом общем виде схема объяснения и в науках, и в философии, когда на вооружение принимается линейная атомистическая стратегия объяснения.

Встретим ли мы что-то другое в науках? Вряд ли. В геометрии мы имеем элементы: точка, линия, плоскость, — и отношения между ними: совпадать, не совпадать, пересекаться, образовывать угол, быть параллельным и т. д. В арифметике мы имеем числа и отношения между ними — операции сложения, вычитания и т. д. В алгебре — переменные и действия над ними. В логике, от Аристотеля вплоть до современной математической: переменные и отношения между ними. В физике — от элементов Аристотеля с их естественным и принудительным движением до материальной точки и сил нововременной науки, вплоть до атома; квантовая механика открывает совершенно новую область, хотя и здесь не отказываются от понятия элементарной частицы, пусть и коренным образом переосмысливая ее. Химия: все те же атомы, молекулы и их соединения, валентности и химические силы. Биология изучает организмы, разлагая их на органы, ткани, клетки и связывая их химико-физическими процессами. В социологии первичной реальностью выступает социальная группа (страта, прослойка, класс), связанная социальными отношениями с другими

такими же элементами; социальная группа, в свою очередь, складывается из единичных носителей социальности — индивидов, рассматриваемых как элементарные носители тех общественных отношений (установок, наклонностей и т. д.), которые имеют значение для складывания социальных групп. Психология имеет дело с индивидом, рассматриваемым как элементарный носитель неких свойств, качеств, которые влияют на его поведение. И социология, и психология могут изучать индивидов и группы, и в современном своем состоянии способны замерять отношения и качества, которыми характеризуются элементарные объекты этих наук. Так измеримость осуществилась практически полностью в поле современных наук: идеал нововременной физики, можно сказать, осуществлен, и любые объекты, сколь угодно сложные, оказались измеримы с точки зрения их свойств.

Наука достигла не просто впечатляющих, но ошеломляющих успехов не потому, что объяснила мир — этого она сделать не только не могла, но и не собиралась, — а потому, что изменила его, дав в руки человеку всесильные технологии. Формула Ф. Бэкона полностью осуществилась: знание стало силой. Правда, оно, это знание, взамен утеряло всякий объяснительный потенциал: современный мир не просто потерял свой смысл, он потерял его в нынешней науке навсегда. И дело не в том, чтобы сделать мир комфортным для человека и убаюкать его надеждой на будущий рай или рай в этой жизни. Смысл не в этом. Сегодня даже сильный человек, не нуждающийся в сказках для взрослых, не может остаться ни наедине с миром, ни наедине с собой: мы не знаем, *что* мы такое, и мы не знаем, что такое мир и каждая вещь в нем. Мы знаем, как это работает, мы можем это использовать и поставить себе на службу, — но мы не знаем, *что* работает и *почему*. И ведь это касается прежде всего нас самих: мы знаем, как устроено наше тело и наш мозг, мы знаем, как они действуют, мы знаем, как будем реагировать на внешние раздражители и каким будет наше поведение при таких-то и таких-то условиях, — но именно потому, что мы знаем все это, мы перестали знать и узнавать самих себя. В этой почти исчерпывающей картине есть место для всего, кроме *нас*. Мы — лишние в совершенном мире квантовых полей, электронов и электроники, химии и физики. Новое время начиналось с гуманизма — с того, что человек занял центральное место в картине мира. А заканчивается оно тем, что это место не просто потеряно человеком. Будь так, еще полбеды: кто-то другой, пусть и робот или будущий сверхчеловек, занял бы место человека. Нет, гораздо хуже: нет самого места. Это место не пустует — оно отсутствует, и гуманистическая картина мира, обеспечившая процветание нововременных наук, пришла к собственному полному отрицанию.

Когда один известный мыслитель, наделавший столько переполоху в нашем отечестве, без малого две сотни лет назад предлагал философам перестать объяснять мир, а вместо этого заняться его переделкой, он считал, что провозглашает конец философии. Всё объяснено; настало время действовать. Но это не так; скорее наоборот. Пришло время объяснять, а не просто узнавать, как это работает.

Это время пришло потому, что стратегия линейного атомарного познания исчерпала себя, обнаружив свою парадоксальность. Физика так и не смогла найти подлинное исходное начало, которое было бы элементарным и из которого можно было бы выстроить всю реальность. Вместо этого мир рассыпался на несколько типов взаимодействий, и еще большой вопрос, удастся ли свести их воедино, и даже если Большое Объединение уже почти за углом, даст ли оно конечное объяснение? Ведь интересно, что в квантовой теории поля речь именно о взаимодействиях: это они становятся первичным «атомом» объяснения, тогда как прежние субстанциально понятые элементы — материальные точки, атомы нововременной физики, а затем элементарные частицы квантовой механики — оказываются от них производны. Такой поворот хорошо описывается как поворот от субстанциальной к процессуальной картине мира: субстанциальный элемент, который должен был выстраивать нечто сложное в сочетаниях с другими такими же элементами за счет отношений и связей, уступил свое царское место этим связям, которые, превратившись во взаимодействия, сами взяли на себя первичную функцию порождения элементарных частиц и конечного объяснения мира. Это показывает исчерпанность атомистической стратегии объяснения при субстанциальном, традиционном для европейской мысли, понимании элемента и необходимость перехода к другой, процессуальной картине, где первичным атомом выступает взаимодействие-процесс. А может быть, необходима не одна, а обе (по крайней мере) картины мира, для того, чтобы объяснить поведение тех физических «объектов», с которыми мы научились иметь дело? Как бы то ни было, физика, похоже, подсказывает нам, что необходима принципиально другая стратегия объяснения, поскольку линейная, атомарная (построенная на принятии элемента и его «склеек» с другими элементами) исчерпала себя и не может обеспечить дальнейшее движение вперед. Прежняя европейская философия принимала как данность субстанциализм и атомарную стратегию объяснения, а попытки уйти и от того, и от другого были спорадическими и не стали «основным руслом» этой мысли. Но эта «данность» – не более чем догматическое принятие на веру. Пришло время осознать это и найти выход; а найти его можно, только сменив полностью линию рассуждения, а точнее, построив рассуждение не как линию. (А как свернутость-развернутость. — Но об этом ниже.)

Математика рассыпалась на целый ряд областей, которые никак не свести воедино, и даже великолепные, блестящие по своему размаху и замыслу усилия Бурбаки не дали искомого результата. Знаменитая теорема Гёделя ставит под вопрос аксиоматизм как исчерпывающий метод, а значит, и атомистическую стратегию объяснения. Ничуть не лучше то, что и в математике, и в физике мы имеем дело с разнокалиберными объектами, которые совсем не составляют иерархии, более того, вовсе не понятно, как они друг с другом соотносятся. Здесь мы прикасаемся к другому фундаментальному парадоксу, сопровождающему линейную атомистическую стратегию объяснения. Выделение первичного элемента как будто устраняет всякую содержательность из поля зрения, как будто лишает этот элемент смысловой наполненности и позволяет применить к нему сугубо формальные операции, в пределе — математическое исчисление (победившее сегодня в науках и даже в логике). Ведь и у Аристотеля, хотя его физику называют качественной, огонь, вода и другие элементы и их качества — сугубо формальные принципы, и оперировать ими можно именно формально, достигая сцепленности с реальными одноименными огнем, водой и так далее через смешение и, следовательно, всегда огрубление и усреднение исходных формальных начал. Материальная точка нововременной физики еще отвлеченнее, еще формальнее, и математизация здесь правит бал. Но конечная формализация, формализация, так сказать, абсолютная, исчерпывающая, невозможна — любая форма как таковая, в самой себе, остается неким содержанием. Если разные исходные элементы внутри одной науки имеют, таким образом, разное содержание, то остается непонятным, как эти содержания соотносятся друг с другом. Формализм придуман для того, чтобы устранить влияние трепещущей, колышущейся, нечеткой содержательности и обрести твердую почву рассуждения. Но формализм не рефлективен: сама форма — не формальна, а содержательна. Выходит, окончательно распрощаться с содержательностью невозможно: устранив ее, мы напрочь устраним возможность мыслить, ибо больше не будем с-мыслить. Но ведь мы не умеем работать с содержательностью! Напротив, все развитие европейской науки связано с отстранением от содержательности и уходом в формализм, который якобы выводит содержательность за скобки. Поэтому мы и не знаем, как соотносятся между собой разные элементы даже внутри одной науки. Как число связано с множеством, например, или с матрицей: можно ли получить одно из другого или если да, то почему каждый из них может быть началом выстраивания математической области, а если нет, то по какому праву мы считаем математику единой областью?

Разрушенная связность не восстанавливается. До этого, конечно, нет дела никакому ученому и никакой науке: напротив, они счастливы заполучить соб-

ственную область и отграничить ее от других областей, чтобы свободно работать в ней. Но философу до этого должно быть дело, причем такое дело, которое отодвигает все прочие философские занятия на второй план, на потом: если не решено главное, как можно заниматься второстепенным? Однако не видно, чтобы философы забросили все свои занятия и обратились бы к этому, главному вопросу; напротив, они изобретают все новые теории, объясняющие, почему вместо главного надо заниматься второстепенным. Европейские философы настолько преуспели в этом за последний век с лишком, что убедили в этом не только себя, но и широкую публику, едва ли не всех, и мода на никчемность станет для будущих историков главной приметой нашего времени. А ведь связность, и не просто связность, но всеобщая связность, должна в первую голову заботить философа, быть той самой Заботой, о которой так заботился Хайдеггер и которую разъяснял нам Рикёр. В самом деле, если всеобщая разумность и разумная всеобщность — отличительная черта и регулятивная идея любой философии, независимо от времени и пространства (значит, даже культурно-цивилизационной принадлежности), то они не выражаются иначе, нежели во всеобщей связности. Разве не называем мы бессвязное неразумным, бессмыслицей, о которой и говорить-то неприлично приличному человеку: зачем тратить время на заведомо бессмысленное занятие? Но всеобщая связность грубо, топорно разрублена аксиоматизмом и формализмом, реализующими линейную атомистическую стратегию выстраивания знания. В результате мы так привыкли к дисциплинарному делению наук, что и не представляем себе, что может не быть отдельной социологии, например, или психологии, или экономической науки, или правовой, не говоря уже об их внутренних дисциплинарных членениях, — отдельной, т. е. отделенной ото всех прочих, а значит, и от математики, физики, химии и биологии. Но разве эти деления соответствуют чему-либо в мире вокруг нас? Можем ли мы найти для них хотя бы какой-то коррелят? Никогда и ни за что. Они призрачнее любого призрака, они — чистое порождение нашего ума, не имеющее и не могущее иметь никакого внешнего коррелята. Интересная вещь: современный человек приучился не верить в чертей и домовых, в ведьм и порчу — зато научился свято верить в дисциплинарное деление наук и его незыблемость. А ведь тот вид суеверия, с которым мы расстались, имеет хоть какое-то подтверждение в жизни: кто не встречал среди людей чертей и ведьм? А кто встречал перегородку между химией и физикой, между физикой и социологией? И чем мы лучше собаки Павлова, когда в ответ на работающие технологии выделяем слюну обожания дисциплинарного деления знания?

Могут возразить: мы точно так же никогда не видели число, точку или линию, не видели равенство или неравенство, не видели справедливость или

гнет. Неужто и они — суеверия, вроде дисциплинарного деления знания? Но ведь мы видели исчисляемое, мы видели «испорченную», воплощенную в материи точку или линию, мы можем вообразить равенство как заменимость или совпадение, а неравенство — как отсутствие этого, мы знаем, что может быть названо справедливым, а что — угнетением. В том, чтобы считать число и прочее, перечисленное выше, «идеализациями», нет большой натяжки, разве что в том, что это порождает неразрешимую проблему расщепления на материальное и идеальное. Но вот перегородки между науками не могут быть сочтены отвлечением от чего-то действительного, от чего-то во внешнем мире. И точно так же они не могут быть приложены ни к чему во внешнем мире. Последнее ясно отличает их от любых идеальных объектов математики. Самим наукам можно всегда найти приложение во внешнем мире, а вот перегородкам между ними — нельзя. (Точно так же категориям, скажем, десяти категориям Аристотеля или категориям грамматики, можно найти соответствие в действительности мира или языка, а вот перегородкам между ними, т. е. самому факту категориального деления — нельзя.) Поэтому мы не знаем, и никогда не узнаем, почему вокруг нас не только состояния квантового поля (или некая иная базовая реальность, которую когда-нибудь изобретут физики), но еще и трехмерные тела, а также биоорганизмы, равно как общества и государства с их экономикой и правом. Все это должно бы было быть *одним*, не в смысле арифметического совпадения и неразличимости, как у Парменида, но одним в смысле всеобщей связности и перехода из одного в другое, когда бы свойства одного «уровня реальности», например, социального, полностью бы объяснялись свойствами низшего, например, биологического — и так вплоть до базового, исходного. Иначе говоря, линейная атомистическая стратегия объяснения должна была бы не только давать горизонтально выстроенное знание в горизонте каждой из наук, но и вертикально пронзать их, нанизывая на единый стержень и выстраивая иерархию всего знания наподобие древа Порфирия, выводя один уровень из другого и принимая некий за исходный элемент.

Но наука не только не делает этого — она в принципе не может этого сделать. Не может потому, что неспособна объяснить *содержательный скачок* при переходе от одного уровня к другому. Точно так же невозможно объяснить, почему род *содержательно* — иное, нежели все подпадающие под него виды; почему, например, «живое» — это иное, нежели «разумное» + «неразумное». Чтобы превратить поражение в победу, для этой неспособности еще в древности было придумано название закона: целое не сводится к сумме своих частей. Как будто бы рубль — больше, чем 100 копеек! Если бы это действительно было так, философы давно обогатились бы, превращая рубли в сотни с лихвой копеек. Да и не в этом копеечном крохоборстве дело: фун-

даментальный и неотменяемый закон сохранения, лежащий в основании всей физики, полностью и целиком отрицает, превращает в нелепицу эту «несводимость» целого к частям. Поэтому атомисты, в т.ч. логические атомисты, с жаром протестуют против этой несводимости, отстаивая, например, тезис о том, что значение предложения сводится к сумме лексических и грамматических значений входящих в него единиц. Что, конечно же, совершенная несуразица, но не может не быть абсолютной истиной, если всерьез, как это делают логические атомисты, принимать стратегию линейного атомистического выстраивания знания и столь же всерьез следовать ей. Тогда надо считать, что у слов есть значения, причем в идеале — твердо и однозначно установленные, чтобы превратить их в субстанциальные атомы, или начала, для выстраивания более сложных конструкций. Поэтому наука всегда стремилась к терминологизации, поддаваясь этой магии слова (будто бы точно подобранный термин передаст совершенно точно и без искажений (!) искомое значение) не хуже посетителей магических салонов. Еще Аристотель заложил основы такого понимания значения, которое вылилось в современную семиотику и соссюровско-фрегевское понимание знака-значения-означаемого.

Субстанциализм вполне побеждает и здесь — казалось бы, в самой далекой от онтологии внешнего, объективного мира области. Субстанциализм в смысле интенции понимания: значение берется как некий сам-по-себе атом, в идеале — столь же неизменный, как неизменна идея вещи или ее сущность, и тем самым объективируется. Происходит наистраннейшая метаморфоза, сбрасывание одних форм и надевание других — совершенно мистическая операция, почище ежесезонной смены змеиной кожи. Под старой шкуркой пресмыкающегося — всегда новая, но такая же; здесь же смена форм приводит к алхимической трансмутации, смене природы. Значение — самое интимное, самое внутреннее из всего, что может быть, мое *собственное*, и ничье другое, достояние, объективируется не хуже любой вещи внешнего мира, выставляется напоказ, заносится в словари. Его обсуждают и им играют, футболят и берут в руки, обтесывают и улучшают. Со значением поступают так же, как с любой вещью внешнего мира; более того, значение превращают практически в вещь внешнего мира. Апофеоз этой игры со значением — семиотика, которая сочла всё в мире, и сам мир, знаком, приписав всему знаковую функцию и, следовательно, создав универсальный мир значений. Семиотик уверен, что может говорить о значении, что обладает технологией доступа к значению и его обработки: вытачивая, не хуже ловкого слесаря, грубые заготовки на своем значение-обрабатывающем станке, дает нам (как, к примеру, Лотман и его последователи) целый мир тонких фигурок точеных значений. Знаковая функция торжествует! Интимность значения вовсе побеждена: мистифицированное

Платоном и выданное за мир идей (умной мир), выставленное Аристотелем напоказ в земном мире (хотя и связанное еще с душой, но уже выскочившее из нее наружу), в семиотике значение окончательно стало чем-то объективным. Теперь Вежбицкая может провозгласить свой широкий проект поиска семантических примитивов во всех культурах мира, чтобы создать универсальный семантический язык человечества, выстроив любые значения из этих универсальных примитивов. Проект не удался; но убежденные сторонники атомистической линейной стратегии выстраивания знания не сдадутся, утверждая, что он *пока* не закончен, но когда-нибудь непременно будет завершен; точно так же и проект Смысл ⟺ Текст Мельчука. Везде здесь удивительно, что обращаются со значением *посредством другого значения*, взятого как инструмент: ведь семантические примитивы надо как-то обрабатывать, структурировать и соотносить одно с другим, а значит, придавать им некое внешнее значение, выстраивая связи между ними — все та же парадигма атомарного элемента и связей, в которой принципиально не понятно, откуда берутся связи, если вся субстанциальность (то есть онтологическая подлинность) заключена в элементе. Но здесь эта парадоксальность выступает еще более выпукло, просто-таки лезет в глаза, поскольку речь-то не о том, что «имеет значение», а о *самом* значении: и вот оказывается, что всегда нужно еще какое-то значение, чтобы говорить о значении!

Эта невозможность конечного обоснования, о которой мы говорили применительно к общей Задаче философии, здесь проявляет себя не менее настойчиво. Милое наивное теологическое средневековье, потратившее столько сил на утверждение непостижимости Бога! Все это время подлинная непостижимость, подлинный и окончательный трагизм был с нами, никуда не уходил, стоял перед глазами; и нужны были, в самом деле, шоры, чтобы этого не замечать. Но у простеца нет такого изощренного инструмента, как интеллектуальные шоры, роскошь обладания которыми — прерогатива утонченных мудрецов. Простецкий взгляд требует прямого ответа: как говорить о значении изначально, не предпосылая разговору ничего? Может ли значение развернуться, если ему ничто не предпослано и если нет инструмента, внешнего по отношению к нему и служащего для его разворачивания? Бутон цветка распускается сам, а рука цветочника уверенно обрывает ненужные лепестки, чтобы бойчее торговать розами. Значения семиотики — ловко выставленные на продажу, обработанные умелой рукой цветы, неизвестно, откуда взявшиеся и как появившиеся. Без этой умелой руки они — ничто; умелые руки семиотиков умело управляются с любыми значениями, принося на интеллектуальный рынок готовый, красиво упакованный продукт, навсегда утерявший связь с той стихией, которая его когда-то и где-то породила. Вопрос простеца теперь звучит просто-таки непри-

лично в этом блестящем окружении нарядных оберток, как если бы он ставил под вопрос хорошо налаженную индустрию, дающую работу и заработок многочисленной армии тружеников. А простец простецки спрашивает: как нам найти *само* значение? не его упаковку и обертку, не его описание и не руководство по его использованию, а его само? и как найти доступ к его подлинности, к его способности разворачиваться, создавая всеобщую связность? как всеобщая связность возможна, и каким должен быть разум, чтобы всеобщая связность оказалась всеобщей разумностью и разумной всеобщностью?

Ушедший век много говорил о языке, но, похоже, не сказал самого главного. Язык — это удивительное место встречи, слияния и неслияния тех двух отщепов, которые разлетелись в разные стороны и никак не сойдутся, не склеятся: отщепа материального и отщепа идеального, объективного и субъективного, внешнего, данного нам опосредованно и от нас не зависящего, и внутреннего, данного нам непосредственно и находящегося, по крайней мере частично, в нашей власти. Все проблемы и все загадки, все ходы европейской философии — вокруг того, как свести эти две стороны так, чтобы зазор между ними исчез или стал хотя бы минимальным. Или «терпимым». Последнее особенно замечательно: линия компатибилизма в аналитической философии сознания фактически признает неизбежность поражения при нынешних, принятых исходных посылках и, более того, объявляет это поражение победой, особым достижением философии. Ведь если сознание и тело, сознание и внешний мир скоординированы, значит, надо либо показать причинную связь между ними, обеспечившую эту координацию, либо, при отсутствии таковой, показать координирующую инстанцию, каковой не может выступать ничто, кроме Бога. Либо теология (Бог как гарант), либо наука. Но философия сознания в данном ее варианте не говорит ни того, ни другого. Теологический уклон был бы неприличен, а научный — невозможен. Причинная связь между сознанием и внешним миром, как бы ее ни понимать — в духе ли материализма, ~~ни~~ в духе ли идеализма, — здесь не признается. И правильно: *скачок* от одного к другому еще меньше поддается объяснению, нежели скачок от вида к роду или от составных значений высказывания к целостному значению. В самом деле, в любом аналитическом высказывании (человек — разумное живое) значение его истинности всегда прибавляется к значению входящих в него слов и никогда не вытекает из них как таковых. Точно так же в предложении «Мальчик умный» общее значение предложения, т. е. утверждение ума мальчика, никак не вытекает из значений входящих в него слов, равно как из синтаксиса предложения, разве что такое значение будет вложено с самого начала в синтаксис именно данного предложения. Из значения предложения «Мальчик умный» также никак не вытекает его тождество с предложением «Мальчик умен» или

«Мальчик неглупый» — это всё вещи, никак не объясняемые и необъяснимые в рамках атомистической стратегии. Связность не может быть ухвачена при следовании линейной атомистической стратегии выстраивания знания.

В этом главное. Суть языка, взятого как речевая деятельность, не как набор формальных средств, — именно и только связность. Но именно связность *никак* не поддается схватыванию, если мы следуем, вслед за всей европейской традицией по крайней мере начиная с Платона, стратегии линейного выстраивания знания через конструирование сложных объектов из исходных элементов. Невозможность «конечного» (или, что то же самое, исходного, изначального) элемента; смысловая необъяснимость связей, отношений и прочего клея, которым приходится стягивать конструируемые элементы; разнокалиберность исходных элементов знания внутри любой науки; междисциплинарные перегородки между науками. Таковы принципиальные и неустранимые изъяны, которыми грешит названная стратегия. Это — изъяны *бессвязности*.

Можно ли восстановить связность? устранить названные разрывы, подлатать так эффективно и эффектно работающее тело науки? и надо ли его латать — вот ведь немаловажный вопрос: неужто менять отработанную столетиями и подготовленную тысячелетиями идейного развития стратегию линейного атомистического выстраивания знания? ради чего — чтобы сделать приятное философии и почтить память великого Кузанца? что даст свернутость-развернутость как альтернативная стратегия построения знания, научного и философского?

Язык и сознание — наш доступ к связности. И не просто доступ к ней. Такое выражение неверно: связность составляет саму стихию и языка, и сознания. Значит, понять и объяснить, и в том числе узнать, *как работает* язык и сознание, можно только через стратегию свернутости-развернутости, и ни в коем случае нельзя через стратегию линейного атомистического конструирования. Но именно здесь эти две стратегии сталкиваются, претендуя на объяснение одного и того же. И если вторая из них, линейная атомистическая, хорошо разработана и вовсю разрабатывается дальше, то первую — стратегию свернутости-развернутости, — совершенно необходимую, в пользу которой свидетельствует весь наш опыт (который в *данном случае*, в отличие от других, имеет несомненное преимущество перед любым внешним объяснением), еще только предстоит разрабатывать.

Язык и сознание исследуют каждое по отдельности, как если бы они были разными, отделимыми один от другого предметами. Лингвистика открывает объективные законы строения и развития языка, начиная с его фонематического уровня и кончая корпусным. Эти законы оказываются столь же непреложными, сколь непреложны и объективны законы внешнего мира, законы

природы. Потрясающие успехи компаративистики свидетельствуют об этом: диахронные исследования языка стали настоящим прорывом. Так язык превращается в еще одну вещь внешнего мира, совершенно отрывается от *моего* сознания, объективируется. Равным образом сознание стремятся объяснить на основе действия нейронных механизмов. Просто-таки невозможно поверить, что серьезные ученые совершенно всерьез думают, будто отслеживание возбуждения и торможения нейронов и их цепей даст ключ к пониманию сознания, если ввести какое-то промежуточное звено между ними вроде когитома: нейронная структура, выполняющая когнитивные функции и, следовательно, производящая сознание. Только теория лингвистической относительности в ее, во-первых, адекватном, а во-вторых, современном прочтении (обе оговорки крайне важны ввиду крайней же вульгаризации идей Сепира и Уорфа) пытается нащупать связь между языком и сознанием, прежде всего — между языком и когнитивными процессами. И здесь, и там — и в исследовании сознания через мозг и нейронные механизмы, и в современной лингвистике — полностью торжествует линейная атомистическая стратегия выстраивания знания.

Что касается нейронауки, то это вполне очевидно: она не отличается в этом от других наук, применяя ту же стратегию выстраивания знания, и любые нейронные сети или более сложные структуры все равно состоят из первичных элементов и их связей. Если бы нейронаука имела шансы на успех в объяснении сознания, одна из важнейших задач философии была бы решена: был бы найден переход между разными онтологическими уровнями, и отщеп материального вполне совместился бы с отщепом идеального, не оставив следов расщепления и не являя никакого зазора. Но поскольку это совершенно очевидным образом невозможно, приходится вовсе устранить субъективное сознание из научной картины мира: от ненужных квалиа, ненужной свободы воли и совсем уж ненужного «я» почти окончательно избавились и в аналитической философии сознания, и в нейронауке, и даже в психологии. Так устраняется само место, которое мог бы занимать человек в этой — без него — совершенной картине мира линейных конструкций связанных один с другим элементов.

Лингвистика также начинает с атома, с элемента — фонемы. Фонема как бы (мы вскоре вернемся к этому «как бы») служит строительным кирпичиком, из которого выкладываются сложные структуры — морфемы, образующие, в свою очередь, лексемы. С помощью правил синтаксиса лексемы склеиваются в предложения, а предложения, по совсем уж для лингвистики неведомым законам (или, что то же самое, произвольно) образовывают тексты — самые сложные структуры, о которых может говорить лингвистика, если не считать виртуальной совокупности всех текстов языка — корпуса. Замечательно: все вроде бы работает, и так построенное знание дает нам знать, как функцио-

нирует язык. Но вот какая штука: зная как будто очень много об устройстве языка и даже претендуя на окончательность научного объяснения, лингвистика совершенно не способна подсказать, как выстроить перевод с языка на язык. Интересно, не так ли? «Маленький» сбой: даже нынешние мощные, но столь неуклюжие на деле программы перевода, способные передавать разве что самые простые тексты и ломающиеся уже на крошечном усложнении, работают только потому, что за счет неимоверной, превышающей любые человеческие способности, вычислительной базы и сетевой технологии доступа способны сравнивать каждый конкретный случай с набором образцов. Но ведь это полностью противоречит стратегии линейного атомистического выстраивания знания: смысл предложения или текста (и даже отдельного слова!) выстраивается в таких программах вовсе не через склеивание неких семантических атомов. Это — не что иное, как *практическое* признание провала этой стратегии, ее неспособности дать какой-либо внятный результат. Между тем для нас, людей, перевод не представляет никакой непреодолимой трудности, и ту нелепицу, которую выдают самые продвинутые программы перевода, не слепит никакой переводчик-неумеха. А кроме того — и это главное — человек не строит высказывания, а значит, и перевод, сопоставляя с образцами. Да, грамматические образцы нужны — но только для тех, кто не знает языка и не умеет говорить на нем. Носитель языка может вовсе не знать грамматики, и тем не менее он не ошибается. Это — во-первых. И во-вторых, человек всегда способен создать совершенно новое высказывание, для которого *нет* никакого образца, а значит, парадигмальная определенность не играет роли в таких случаях. (И если бы он не был на это способен и практика языка была бы практикой шаблонирования, как то предполагается в программах перевода, язык не менялся бы со временем.) Для человека, иными словами, сравнение с образцами может играть какую-то роль, но не главную: производство высказывания для него — это разворачивание из свернутого состояния, а вовсе не выстраивание из атомарных значений и корректировка через сравнение с шаблонами и образцами. Это показывает, что в двух случаях применяют совершенно разные стратегии, и моя гипотеза заключается в том, что наше сознание и наш язык действуют по принципу сворачивания-разворачивания, а не по принципу линейного выстраивания начиная с элементарного уровня.

Могут сказать: в этом примере речь идет о смысле высказываний. Это — область семантики, она в самом деле плохо разработана и, возможно, даже не может быть разработана научными средствами. Зато область формального разработана лингвистикой блестяще, и здесь ее успех не может вызывать никакого сомнения. Посмотрим. Возьмем язык как набор формальных

средств. Все формы языка выстраиваются, начиная с фонемы. Но саму фонему определить формально совершенно невозможно — вот ведь какая замечательная вещь! Фонема — это тот звуковой субстрат, который играет смыслоразличительную роль. Московское аканье и северное оканье не создают фонематического различия, тогда как различие первых гласных в словах «калька» и «Колька» — создает. Но ведь без обращения к области смысла мы в принципе не можем сказать, что такое фонема! Более того, обращение к физической реальности, т. е. к звуковым волнам, фиксируемым приборами во время нашего произнесения слов, в принципе не может помочь: никаких объективных, физических границ между тем, что мы называем «звуки речи», нет, их нельзя увидеть. Получается, что самый базовый, исходный элемент языка, фонема, не только не может быть определена без обращения к смыслу, но и, скорее всего, исключительно через смысл она и может быть определена, не иначе: никакое формальное определение или же обращение к физическому субстрату не помогает. Но ведь смысловая область не может быть понята и имитирована на основе линейно-атомистической стратегии: не существует никаких «элементов» смысла, и никакая их «периодическая система» не возможна. Вообще провальны любые попытки формального обращения со смысловой областью и ее имитации формальными средствами, в т. ч. средствами математики: в таких случаях всегда, явно или неявно, вводится интерпретатор, опосредующий формальные представления и сам смысл. То, что касается фонемы, тем более касается и морфемы, и лексемы. А уж тем более — предложения: нигде здесь не возможно выстроить формальное объяснение без обращения к смысловой области, а значит, к принципиально другой стратегии выстраивания знания.

Впрочем, все это не столь уж и ново: разве не знаем мы, что слово — это то, что выражает некое понятие, а предложение — то, что выражает законченную мысль? Прямая связь одного с другим, сознания с языком и языка с сознанием, невозможность понять одно без другого — вещь скорее тривиальная, нежели составляющая какое-то открытие. А если и составляющая, то только потому, что увлеченность формальной стороной языка и физикалистским объяснением сознания настолько исказила оценку всем известных фактов, что приходится их, по Шкловскому, остранить, чтобы вернуть то восприятие, которого они заслуживают.

Итак, самая интимная наша сфера, можно сказать, мы *сами* (ибо что такое наша самость, как не язык и сознание? не тело же, столь часто обновляющееся частями и периодически — целиком) ясно и окончательно свидетельствуем о невозможности применить линейную атомистическую стратегию объяснения и о необходимости чего-то другого. Это «что-то другое» должно быть свободно как

от тех изъянов *бессвязности*, что были перечислены выше, так и от еще одного, может быть, самого главного, о котором мы сказали только что: изъяна невозможности связать формализм и содержательность, изъяна, выражающегося в постоянном ускользании *конечного объяснения*, поскольку оно требует произвольного, внешнего введения смыслового материала. Формализм никогда до конца — не формализм, а значит, при любом основывающемся на формализме научном объяснении должна быть введена смысловая изначальная «смазка», смысловой мотор, без которого формализм — пустышка.

Избавиться от бессвязности. Это значит, что нам нужно научиться работать со связностью. Но связность изначальна, ее нельзя ввести «потом», сперва разрубив секирой линейного атомизма, как нельзя, склеив разбитый сосуд, получить несклеенный. Надо *начинать со связности*. — Вот, собственно, и сказано главное: вожделенным началом философии является связность.

От Платона до Гегеля, и даже дальше, европейская философия принимала за связность — диалектику. Но диалектика связывает, а не является связностью. Она связывает, начиная с чего-то: ей нужно это начальное звено, все тот же элемент, к которому она приложит себя и в котором явит свое действие. Европейская диалектика стремится распустить, почти растворить субстанциальность исходного, вычленив в нем внутреннюю сложность, противоречия, и затем, сыграв на их игре, вывести новую содержательность. Диалектика пытается расстаться с субстанциализмом, с элементарностью начала и с линейностью вывода; но ей это не удается. Она ведь так и движется от значения к значению, и смысл диалектического метода — выявить неочевидность субстанциальности, т. е. закрытости, законченности значения, показать таящиеся в нем возможности перехода к другому значению. И так далее: вновь обретенное значение также явит свою сложность, неоднозначность, и благодаря этому потребует нового значения. Такие переходы у корифеев диалектики – почти разворачивание. Но именно почти; и замечательно (т. е. достойно того, чтобы быть взятым на заметку), что Николай Кузанский не верит этим блестящим текстам. Не верит в том смысле, что его программа не может быть выполнена ни теми, кого он знал, ни теми, кто пришел после него.

Почему? Потому что традиционная европейская диалектика, хотя и стремится поставить связность во главу угла, страдает теми же недугами бессвязности, которые сопровождают стратегию линейного атомистического выстраивания знания, столь эффектно и эффективно развитую европейской мыслью. Начиная с чего-то, а не с самой себя, диалектика не может обосновать этот всегда произвольный и всегда частичный выбор. Частичность вполне проявляет себя в текстах Платона: начиная всякий раз с чего-то, с какого-то понятия, мы выстраиваем некую линию, круг или иную фигуру рассуждения,

двигаясь от значения к значению. Но в следующий раз мы начнем с другого и опять проделаем некий путь. И так далее. Все это очень увлекательно, но как эти разные траектории соотносятся друг с другом, как сходятся, и сходятся ли? В текстах Платона, диалектически стремящихся к связности, парадоксальным образом уже вырастают дисциплинарные перегородки — между справедливостью и благом, истиной и красотой, намечая внутридисциплинарное деление философии; и не случайно систематизирующее усилие неоплатонизма было столь напряженным, и столь не до конца удачным: свести все эти линии в единую систему все равно не получилось. Произвольность начала вполне очевидна и в диалектике Гегеля, и великолепное здание наук, им воздвигнутое, все же держится на этом *необязательном* начале; начале, следовательно, не изначальном.

А обязательна и изначальна только связность — как таковая, а не как связанность чего-то. В этом все дело, и единственный шаг, который предстоит сделать философии и философскому мышлению, чтобы вполне осознать себя и обрести твердую почву – это шаг от связывания к связности как таковой.

Этот шаг подготовлен всем развитием европейской философии. — Наверное, и любой другой, если отнестись к ней столь же внимательно, как мы относимся к европейской. — Подготовлен, но не сделан. Тому помешали, я думаю, два обстоятельства.

Во-первых, заносчивость европейской философии, никогда всерьез не принимавшей, и сегодня не принимающей, несмотря на все увертки политкорректности, идеи *другого разума*, иной рациональности, нежели та, что была открыта в ходе европейского идейного развития. Всеобщность разума, или разумная всеобщность — действительная, подлинная регулятивная идея любой философии, была в европейской традиции едва ли не с самого начала понята и истолкована в духе унифицирующего универсализма, т. е. универсализма с приставкой «обще-», а не с приставкой «все-». «Всеобщее», этот бог диалектики, остается поэтому интересным недоразумением: разум, нацеленный на то, чтобы обобщать, а не собирать, способен, следовательно, только к «обще-», а не ко «все-», даже если объявляет первое —вторым. Сколь часто ни открещиваются европейские или североамериканские философы от гегельянской схемы истории философии, слова остаются словами, а дела — делами: западный разум по-прежнему не имеет у них ни собратьев, ни конкурентов, и любые проявления инологичной рациональности, которые заявили о себе в ходе исторического развития неевропейских культур, перетолковываются в духе побочной линии, недо- или прото-, маргинализируются как недостаточно рациональные. Любой профессиональный философ, если он честен с собою до конца, увидит, что и сам следует этой линии почти инстинктивно,

безошибочно выбирая именно ее, и нужны особые усилия, чтобы воздержаться от такой априорной установки. Чтобы действительно принять универсализм «все-», а не «обще-».

Во-вторых, эта заносчивость скрыла самое главное, о чем следовало бы вести речь: вариативность связности. И диалектика, и формально-логическая мысль открыла противоположение-и-объединение как путь выстраивания связности. Что такое тезис-антитезис-синтез, как не противоположение-и-объединение? Что такое простейшая родовидовая структура, как не противоположение-и-объединение? Диалектика и формальная логика, эти два крыла европейской мысли, вовсе не расходятся в самом главном, в исходном: в том, что связность в ее «минимальном», т. е. свернутом, состоянии должна быть взята как противоположение-и-объединение. Их расхождение — потом, и обусловлено оно только их обоюдной недостаточностью и обоюдной восполнимостью. Их расхождение — это расщепление на содержательность и формализм, и если диалектика утверждает, что с содержательностью можно рационально работать, то формально-логическое мышление говорит ровно противоположное: только с формальными структурами. Но как формализм никогда до конца — не формален, так и содержательность, с которой имеет дело диалектика, никогда до конца не содержательностна: содержательность только потому способна прийти в движение, что в ней вычленяются на каждом шаге повторяющиеся логические структуры, и точно так же любой исходный для дальнейшего строгого построения формализм всегда сугубо содержателен, а значит, передает эту содержательность по наследству всему, что на нем построено.

Европейская мысль всегда опиралась на субстанциализм — не в содержательном (хотя и это важно), а в логическом плане. В смысле логики устройства предикации. (Вообще важен именно этот аспект; ведь и атомистическая стратегия вовсе не обязательно предполагает принятие атомизма как онтологического учения: антиатомистическая физика Аристотеля подчеркнуто атомистична в смысле выстраивания на основе принятия элементарного начала.) Устойчивость, закономерность и подлинность здесь мыслится как сущность, как эйдос, как неизменяемая суть. Такое представление напрямую сопряжено с пространственной интуицией, и фигуры Эйлера не случайно безошибочно, не нуждаясь ни в каком доказательстве, окончательно убеждают в правильности логических законов, вытекающих из субъект-предикатного сочленения, понимаемого как (не)попадание субъекта внутрь пространственной области предиката. Даже простейшие законы всесильной теории множеств можно иллюстрировать таким образом! Но если элементом, т. е. атомарным началом, выступает не субстанция, а процесс, то пространственная интуиция

и построенная на ней формальная логика не годятся. Здесь работает другая парадигма: действователь, устойчиво связанный процессом действия с претерпевающим. Здесь тоже — противоположение-и-объединение: противоположные действователь и претерпевающее объединены процессом. Но процесс здесь — не будем поддаваться привычному звучанию слов — следует понимать не как временное изменение субстанции (как то привыкло делать европейское мышление). Нет, процесс, или, что то же самое, действ(ован)ие, следует понимать как первичную, исходную действительность, как подлинную вещность, а значит, до всякого времени. Это совершенно не привычно для традиционного европейского взгляда — но это, во-первых, вполне может быть разъяснено на европейском понятийном языке после того, как, во-вторых, в полной своей осуществленности будет увидено, замечено, понято и раскрыто в многообразных явлениях той культуры, которая сполна развила этот процессуальный взгляд — культуры арабо-мусульманской.

Противоположение-и-объединение — это чистая связность, связность как таковая. Или, что то же самое, целостность. Слово «целостность» употребляется тут и там, и там и тут — совершенно невпопад, поскольку под целостностью понимают свойство целого или свойство быть целым. Но целостность не сводится к целому, скорее наоборот. Если нужно определение, то вот оно: целостность — это то, что не может утерять что-либо из себя, не разрушившись целиком, и в чем содержательная наполненность каждого зависит от содержательной наполненности всего остального. Таково противоположение-и-объединение в любом из двух нам известных вариантов его реализации: через родовидовую парадигму и через парадигму действователь-действие-претерпевающее. В противоположении-и-объединении ни любое из противополагаемого, ни объединение не имеет смысла вне связанности со всем прочим, не может быть «вынуто» или овнешнено, как не может быть и устранено. При этом целостность как таковая бессубъектна, мы можем говорить о ней *до* и *вне* всех предикационных структур: целостность — это именно то, что разыскивал, довольно безуспешно, Гуссерль как допредикационную «структуру сознания». Но целостность — не структура, целостность — это свернутость, способная развернуться и при этом, разворачиваясь, не прибавлять к себе ничего. Так, именно так действует наше сознание: высказывая мысль, мы попросту разворачиваем ее из свернутого состояния, и «внутренняя речь» — это не конспект, не сокращение и не сгущение, это — сворачивание той развернутости, которая может быть представлена в звучащей речи. Точно так же субъект-предикатная склейка целостностна, и только как целостность ее можно адекватно понять, иначе мы встанем перед совершенно неразрешимым вопросом о том, как связка или иной связывающий механизм склеивают отдельные подлежащее

и сказуемое, субъект и предикат. Как уже неоднократно говорилось, склеить их нельзя, если они изначально не предстают как целостность: с целостности надо начинать, и только от нее приходить к отдельности и дискурсивности как к вырожденному случаю. То же у Аристотеля в понимании времени: он хочет научиться рационально, т. е. с помощью атомистической линейности, работать со временем. Но оказывается, что атома времени нет и не может быть: так вскрывается онтологическая ничтожность субстанциально-атомистической линейной стратегии в понимании времени. (Не эту ли онтологическую ничтожность субстанциального атомизма открывает современная физика? А ведь в теории времени она давно подсказана Аристотелем, которого, бывало, клеймили как заскорузлого субстанциалиста, направившего весь поток европейской философии в ложное русло.)

Целостность поддерживаема сама собой, и только сама собой. Вариативность целостности не прибавляет к ней и не убавляет ничего: в любом из вариантов целостность остается собою. Эта удивительная внутренняя заряженность целостности дана нам как *то же иначе*: любой из названных вариантов — ровно то же, что и другой (поскольку целостность — всегда целостность), но целиком и полностью — иной (поскольку целостность меняется только целиком, в ней, именно в силу всесвязности, нельзя заменить что-то одно, не поменяв все остальное).

Проект Николая Кузанского абсолютно рационален — надо лишь довести его до того *начала*, которое предчувствовал, но не высказал великий провидец. Это начало — всесвязность, или целостность. Она способна разворачиваться потому, что сама целостностна: целостность, или всесвязность, *принципиально рефлективна*. Она — именно то, что она говорит, она и есть собственное высказывание: если она говорит «целостность», она и есть целостность, и если она говорит «всесвязность», она и есть всесвязность. (Вот где впору вспомнить Тарского: здесь кавычки и бескавычность в самом деле были бы нетривиальны.) Сказать «целостность» и сказать «целостность целостностна» — одно и то же, первое подразумевает второе и не может не быть вторым.

Целостность. Всесвязность. Это — свернутость, а вовсе не точка. Теперь (в дополнение к сказанному выше) ясно, почему не заметили проект Кузанца: потому что он сам дал повод трактовать его в традиционном ключе, в ключе линейного атомизма. Ведь точка — элемент, именно такой, с какого начинает традиционное европейское мышление. Но точка Николая Кузанского лишена связей: из нее нельзя выстроить связную конструкцию, умножив ее как элемент и стянув эту множественность связями и отношениями. В силу этого элемент Кузанца парадоксален; но и не парадоксален, если рассматривать его в правильной перспективе, в которой он — вовсе не элемент и где вместе

с элементарностью уходит и парадоксальность. В этом все дело: в адекватности взгляда. Проект Кузанца задает вовсе иную перспективу, вовсе иную стратегию выстраивания знания и даже понимания цели познания. Но это сполна выясняется, только когда мы начинаем с того, с чего надо начинать: не с точки, а со связности. Или, точнее, со связности, взятой как таковая, — то есть со всесвязности. Именно это задает другую перспективу и делает понятным то, что оставалось непроясненным у Николая Кузанского: как начало может развернуться само, не беря ничего внешнего. Ведь Кузанец говорит о точке не потому, что это — элементарное начало вроде точки в геометрии. Нет, вводя точку, т. е. как будто и ничто, он ничтожит всё, что можно подвергнуть ничтожению. Он устраняет все внешнее, все наносное, все предзаданное: он хочет начать с подлинного начала. Но точка, как бы ни входить в тонкости в ее толковании, пусть даже так, как это делал Бибихин, — не сможет сыграть ту роль, которую отвел ей Кузанец. Его поэтому и пустили по ведомству мистицизма: раз с его точкой нельзя работать «рационально», что означает — ее нельзя положить как начало в линейном выстраивании знания, умножая и связывая отношениями, — следовательно, заключает европейское мышление, это — мистицизм, что-то таинственное, поскольку взывает не к ясному свету разума, а к тайной глубине чего-то такого, над чем разум не властен. Всё бы так, но лишь с одним добавлением: разум в самом деле не властен над таким началом, но только если понимать разум и разумность в том их варианте, который открыт, осуществлен и развит европейской культурой. Однако в том-то и дело, что разум *фундаментально вариативен* — точно так же, как фундаментально вариативна целостность. Точнее даже — в силу вариативности целостности, поскольку разум, с которым мы привыкли иметь дело, и есть не что иное, как способность дискурсивно развернуть целостность как субъект-предикатную конструкцию.

Вот оно что: дело не просто в том, что разум фундаментально вариативен — хотя и эта несложная мысль, если будет признана и принята, составит в философии настоящую революцию, какой еще не было. (Потому и не будет признаваться, а будет замалчиваться или забалтываться, чтобы не допускать всеобщего переворота.) Фундаментальная вариативность (дискурсивного) разума вытекает из того, что дискурсивность, т. е. *отрывочную развернутость*, можно выстроить только как субъект-предикатную конструкцию, а способы субъект-предикатного конструирования разнятся вслед за варьированием целостности. Субъектное разворачивание целостности, разрубающее ее внутреннюю связность, осуществляется по разным технологиям потому, что предицирование, т. е. обрастание субъекта предикатной шубкой, осуществляется так, как то подсказано и указано данным конкретным вариантом целостности. Мы говорили выше о двух; значит,

возможны как минимум два разных варианта разворачивания субъект-предикатных конструкций, два разных варианта дискурсивного разума. Поскольку оба реализуют *фундаментальную* вариативность целостности, они в этом равны и не могут превосходить один другого и вообще не могут быть сравниваемы линейно.

Выражения вроде «европейский разум» и «арабский разум» (их можно заменить синонимами, такими как «субстанциальный разум», «процессуальный разум» в том смысле субстанциальности и процессуальности как способов организации субъект-предикатных конструкций, который был намечен выше) получают свой смысл в свете сказанного. Это — отдельные способы отрывочного, т. е. вырванного из сворачиваемо-разворачиваемой целостностности, оконеченного разворачивания — такого разворачивания, которое всегда имеет фиксированное начало и конец. И обычно имеет продолжение, это верно; но продолжаем мы всегда так, как если бы продолжение было очередным началом. В отличие от этого, подлинное, целостностное сворачивание-разворачивание не начинается и не заканчивается, оно не продолжается и не длится, не останавливается и не возобновляется, не прирастает и не умаляется: известное выражение «всё во всём» выражает предчувствие свернутости-развернутости. Так потому, что целостность не может быть увеличена или уменьшена, и в своей бесконечной варьируемости, составляющей ее саму, она не меняется. В этом смысле целостность и есть ускользание: она не может быть зафиксирована и «схвачена» именно потому, что целостностна. А фиксирующий и схватывающий разум — это всегда отдельный разум, развивающий только один из возможных вариантов. История культур человечества — это бесценная кладовая опыта разворачивания отдельных, отрывочных, дискурсивных разумов. Способность работать с ними всеми как с равноценными вариантами — это способность универсализма с приставкой «все-», а не с приставкой «обще-». «Обще-» бывает только тогда, когда один из вариантов, неважно, какой именно, выдают за привилегированный, исключительный и отдают ему то царское место, которое по праву принадлежит только целостностному разуму, разуму «все-», и никакому из дискурсивных разумов.

Дискурсивный разум и целостностный разум. Второй — это разум, способный работать с целостностью, разум, для которого варианты дискурсивных разумов — лишь приложения. Он способен между этими вариантами перемещаться. Целостностный разум способен работать с целостностью, способен к настоящему сворачиванию и разворачиванию, а не к отрывочной развернутости. Это и есть тот разум, о котором мечтал Николай Кузанский: разум, способный к свернутости-развернутости, способный к различию конкретных, дискурсивных разумов и к перемещению между ними.



Эрих Соловьев

Два любимых слова Э.Ю. Соловьева:

«Метанойя»

А.П. Чехов в письме Суворину (Мелихово, 25 ноября 1892 г.) признается: «...писатели, которых мы называем вечными или просто хорошими и которые пьянят нас, имеют один общий и весьма важный признак: они куда-то идут и Вас зовут туда же, и Вы чувствуете не умом, а всем своим существом, что у них есть какая-то цель...». Если художественный текст по своей сути должен тревожить душу читателя, тогда какое действие мы ждем от текста философского? Видимо, такое, после которого появляется не просто душевное волнение и желание, а осознаваемая потребность в мысленной работе. Сильный эффект, производимый текстом, — не редкость, известно много харизматичных лекторов и учителей, после занятий с которыми немедленно хочется бежать в библиотеку и становиться таким же умным. В случае с Э.Ю. не так: его тексты не побуждают никуда бежать, а, напротив, предлагают остановиться и понять, о чем ты думаешь и говоришь, какое место в твоих мыслях занимаешь ты сам. Недаром Э.Ю. любит сократическое по духу слово «умоперемена».

Вспоминается его доклад о М. Волошине в Коктебеле, на который пришли представители удивительного социального слоя «отдыхающих» и никто из них не ушел раньше времени. Причина, как мне думается, парадоксальна: в том, что и как говорит Э.Ю., чувствуется желание слушать — отсюда и способность расслышать и понять едва ли не первого встречного иногда лучше и точнее, чем того понимают близкие и родные. Другой ему искренне и по-настоящему интересен! Такой сократический по природе интерес, кажется, уже утерян в нашем сообществе, да и можно ли его возродить или воспитать?

«Ученический»

Язык Э.Ю. ясен, а точнее, прояснен, в его философских текстах фразы прозрачны для мысли, в его стихах — для образов и мелодии, при этом кажется, что он пишет всегда сразу, без помарок. Может, и так, но «цена» усилий, потраченных на написание такого текста, высока. Есть мыслители — люди, которые не могут ни писать, ни делать ничего, кроме философского текста, будучи профессиональными графоманами: человек-текст, жизнь-письмо, когда берет оторопь и не понять, откуда столько слов. Кажется, что и букв у него в распоряжении больше, чем у тебя, и писать ему гораздо легче, чем тебе. В философских текстах и стихах Э.Ю. иначе. Здесь нет лишних слов, он обращается со словами, экономно по-пуритански; тратит их столько, сколько нужно. Такая самокритическая «экономия слов» дает поразительный эффект: тексты Э.Ю. безупречны, потому что скромны. Эта скромность — от осознания своего философского не-одиночества, от обращенности к тому, кто способствовал «метанойе» его самого, от оглядки на выбранного им Учителя. Этот высокий титул, в сущности говоря, получает каждый мыслитель, которого Э.Ю. исследует и толкует — будь то Лютер или Кант, Л.Н. Толстой или А.П. Чехов, Карл Маркс или Эвальд Ильенков. Э.Ю. свободно (своевольно, не спросясь) записывается в число их благодарных мыслящих учеников. Поэтому он так любит слово «ученически» («по-ученически»).

Известно, что учитель — не тот, кто учит, а тот, у кого есть ученики, а это значит, что ученик выбирает Учителя, а не наоборот, и сопротивление тут бесполезно. Какое счастье, что в моем случае Учитель и не пытался сопротивляться!

Лора Рыскельдиева

«Благослови свой синий окоем...»*

(космоперсонализм и историософская ирония Максимилиана Волошина)

Творчество М.А. Волошина принадлежит не только истории русской живописи и поэзии, эссеистики и художественной критики. Я глубоко убежден, что это одна из интереснейших (к сожалению, по сей день профессионально не прочитанных) страниц в отечественной философии. Особенно значимы в этом смысле стихи Волошина. Они не просто философски весомы, что подмечено уже давно. Многие из них представляют собой *законченные и оптимальные* экспликации философских смыслов, которые обедняются и тускнеют при всякой попытке их комментаторского пересказа на языке философской прозы.

В литературоведении принято изъяснять поэзию Волошина *через* его художественно-критическую беллетристику. Я надеюсь, что историко-философское исследование могло бы положить начало совсем иному подходу к волошинскому дискурсу, а именно — позволило бы взглянуть на его поэзию как на область самой высокой интеллектуальной ясности, артикулированности и выраженности, а также настаивать на том, что художественно-критическая беллетристика и околонаучная спекуляция Волошина сами должны искать объяснения в чеканных смыслообразах его поэзии.

Было бы очевидным преувеличением квалифицировать Максимилиана Волошина как крупного философа первой трети XX века, подтягивая его к калибру Бергсона или Джемса, Лосского или Франка. Вместе с тем я отваживаюсь утверждать, что это фигура философски уникальная и что в ее уникальности содержится зерно долгосрочной влиятельности. Я отваживаюсь также предложить термин для определения уникальности Волошина в понимании человека и его жизненного мира, а именно *космоперсонализм*.

Есть основания отнести Волошина к традиции русского космизма. Об этом в последние годы говорилось, и немало. Куда труднее увидеть, что Волошин был *«белой вороной» русского космизма.*

Представители отечественной философской космоонтологии тяготели к анонимному, или альтруистически-коллективистскому, истолкованию последних оснований человеческой субъективности. У Толстого — это проект капельного растворения отдельной личности в океане бессознательно-разумной мировой жизни; человек в толстовстве — комар, наделенный способностью

*Очерк был впервые опубликован в приложении «Ex libris НГ» (Независимая газета. 11.1993). После этого он многократно переиздавался, что говорит о востребованности текста и его значимости для самого автора.

аскетического самоотрицания. Еще грубее, с морализаторской, а порой и казарменной определенностью, тема целенаправленной деперсонализации в пользу космически-родового целого звучит в федоровской философии «общего дела». Нельзя не заметить, наконец, что и ноосфера Вернадского представляет собой образование пугающе анонимное — своего рода ментальное облако, растекшееся по поверхности планеты, облако, в котором, как искры в фейерверке, вспыхивают и гаснут отдельные человеческие сознания.

Неверно утверждать, что Волошин вообще не платит дани этому образу мысли. Она (дань) достаточна велика в волошинской критической публицистике, но минимальна в поэзии. Именно стих Волошина раскрывает неповторимый, ни одному другому русскому космисту не свойственный философский мотив. Это мотив *предвечного, космически заданного индивидуального «Я»*.

Как бы оспаривая Толстого, Волошин пишет:

Пусть капля жизни в море канет —
Нерастворимо в смерти «Я».

И, возражая коллективистски-ансамблевым идеалам высшей духовности, он там же декларирует:

Я был, я есмь, я буду снова!
Предвечно царствие мое.
(1912)

Проблемно-полемически (если я не ошибаюсь) тема эта обрисовалась в 1907 году. Вяч. Иванов в символистском журнале «Золотое руно» предъявил миру программу освобождения искусства от «индивидуализма» ради нового режима творческой соборности. А.Н. Бенуа в том же издании аттестовал индивидуализм как «ересь» и «абсурд», которые рождены из духа гордыни, и прокламировал следующее: «Нужно усомниться в пользе учения о самодовлеющем значении личности в искусстве, и тогда, быть может, мы удостоимся в откровении новой церкви, в которой отдельные личности сольются в один культ и которая даст нам новое нужное (!) искусство»[1]. Волошин, на первый взгляд, впрягается третьим в эту упряжку. В начальном варианте его статьи «Индивидуализм в искусстве» присутствовали такие слова: «...выход из современного положения — в трагической хоровой общине». Знаменательно, однако, что в дальнейшем Волошин их вычеркивает и представляет вни-

[1] Золотое руно. 1907. № 6. С. 88.

манию читателя позицию, совершенно уникальную по отношению ко всему ходу предшествующей полемики.

Да, гордыня индивидуального эстетического самоутверждения (например, творческая мотивация Брюсова, как ее понимал Волошин) должна быть сломлена. Да, это можно рассматривать как акт самопожертвования и самоустранения. Но во имя чего? — Вовсе не во имя соборного, оккультно-корпоративного «нового и нужного» художественного сообщества. Социальная индивидуальность художника, конституируемая заботой о завоевании имени, должна быть возложена на алтарь его же собственной, но предвечной персональности. Она (социальная индивидуальность) стирается о неподатливость материала, который именно поэтому должен быть «грубым и упорным, максимально не приспособленным к обработке»[2]. Она распинается на канонах традиции. Но именно в той мере, в какой это происходит, в произведении проступает, спонтанно сказывается иная, как бы надвременная личностность, достойная названия творческого проекта.

Эстетически обрисовав эту удивительную оппозицию — персонализм против индивидуализма, Волошин тут же делает мощный рывок к философской антропологии. Он ссылается на Евангелие от Иоанна (сразу подчеркну, это не строгая христианская цитата, а только метафора) и заявляет: «Тот, кто отдает свою индивидуальность, снова найдет ее. Тот, кто будет хранить, — потеряет. Семя, если не умрет, не принесет плода»[3].

Волошин еще не располагает терминологией, которая позволила бы отличить *индивидуальность обретаемую* от *индивидуальности отдаваемой*. Как философ-эссеист, он, на мой взгляд, находит ее только в 1911 году, в очерке «Судьба Льва Толстого»: «Постепенно... из различных внешних течений, вливающихся в круг бытия, выясняется сперва смутная, потом более определенная фигура судьбы отдельного человека. Эта фигура напоминает самого человека, но в преувеличенном размере: это как бы наше вечное, большое «Я»... Когда гаснет лик отдельного человека, лик его судьбы озаряется»[4].

Понятие «судьбического лика» найдено Волошиным в контексте рассуждения об итожащем, завершающем значении смерти. Оно явно напоминает определение экзистенции, до появления которого (в немецкой философии) должно было пройти еще более десятилетия.

Вместе с тем понятие это замыкает целый комплекс космоонтологических идей, представленных в поэзии Волошина начиная по крайней мере с 1906 года.

---

[2] *Волошин М.А.* Лики творчества: Литературные памятники. Л.: Наука, 1988. С. 264.

[3] Там же. С. 260. (Ср.: Ин 12, 24.).

[4] Там же. С. 529.

Вспомним повторяющийся, рефренный образ человека как свитка, на котором записаны все важнейшие даты бытия вселенной. Понятие «судьбического лика» позволяет увидеть, что речь идет не о строении человеческой филы или любого абстрактного экземпляра человеческой филы. Люди всегда уже индивидуализированы, и геологическое развитие Земли, первобытный океан, эволюция животных и растений представлены в их плоти именно потому, что они предопределены существовать в качестве монадологически незаместимых особей[5]. Не иначе обстоит дело и с их душевным составом. Только в силу своей неповторимости человек переживает темную власть бессознательного, представленную в поэзии Волошина чарующим и пугающим образом слепого Двойника:

Слепой Двойник! Мой пращур пленный!
Властитель мне невнятных грез!
С какой покинутой вселенной
Ты тайны душные принес...
(1906)

Лишь в качестве уникальной индивидуальности человек представляет собой микрокосм и несет в себе загадку предвечного предназначения, архетипическую амбивалентность и неотчетливость, которую предстоит высветлить и претворить.

Индивидуальность человека имеет высочайшее, *космическое* достоинство. Каждая отдельная жизнь — это космическое событие. Если мы видим и сознаем это, мы обязаны признать, что личность — в фундаментальном смысле — существует до и независимо от любых земных порядков и устроений, что она по праву своего вселенского происхождения сложнее, богаче и действительнее общества. В текстах Волошина это сравнение развертывается в энергичное противопоставление: от космоса исходит подлинный *судьбический лик* человеческого индивида, от общества же — его *личины, маски и паспортные имена* (в частности, и само имя Максимилиана Волошина — вспомним автоэпиграмму «Вышел незваным, пришел я непрошеным...»). На социальной личности непременно лежит печать неподлинности, функции и роли, хотя бы и весьма приятных.

Отдадим себе отчет в том, что это утверждалось еще до первой мировой войны, то есть по эпохальному счету (не совпадающему с календарным) еще в XIX веке — в столетии *социоцентристского* мышления, лидеры

[5] Здесь несомненна близость к идеям русского лейбницианства конца XIX — начала XX века.

которого — а это Гегель и Маркс, Конт и Спенсер — согласно мыслили отдельного человека как производное от провиденциально развивающегося общественного целого. Утверждая, что каждый человеческий индивид несет в себе свою собственную судьбу (да еще космически заданную), Волошин постулирует нечто совершенно необычное для этого господствующего мыслительного контекста.

Космоперсонализм Волошина — один из самых изысканных и оригинальных во всей мировой истории манифестов внутренней независимости личности от общества. Важно при этом понять, что речь идет не о независимости фактической, властно-продуктивной, а о свободе *не быть заангажированным* социальными требованиями, от кого бы эти последние ни исходили: от партии, от народа, от родины (великой или «малой"), от нации, от вероисповедания, наконец, от самой спекулятивно постигаемой общечеловеческой Истории. С этими требованиями нельзя не считаться, они достойны участия. Вместе с тем ни одно из них не стоит святого и рабского служения, доходящего до одержимости. Основной пафос всей космоперсоналистской концепции Волошина — это, по моему глубокому убеждению, пафос *принципиального антифанатизма*. Отчетливее всего он выражен в двух знаменитых *поэтико-политических* декларациях. Первая, полемически заостренная против известного девиза Некрасова, содержится в «Доблести поэта» (1925):

В дни революции быть Человеком, а не гражданином:
Помнить, что знамена, партии и программы —
То же, что скорбный лист для врача сумасшедшего дома...

Вторая, хрестоматийно знакомая, предъявляется в «Прологе» (1915):

Один среди враждебных ратей —
Не их, не ваш, не свой, ничей —
Я — голос внутренних ключей,
Я — семя будущих зачатий.

Не так уж существенно, верны ли эти заявления в исповедальном и автобиографическом смысле (воспоминания артистически желчного И.А. Бунина дают повод в этом усомниться). Куда важнее, что это совершенно точное выражение принципа, диктуемого идеей космоперсонализма, — принципа, которому Волошин, бывший, как и любой из нас, несовершенным и грешным человеком, следовал по мере отпущенной ему нравственно-волевой силы.

В конце сороковых — начале пятидесятых годов нашего века К. Ясперс ввел в употребление интереснейшее понятие философской веры. С моей точки зрения, космоперсонализм Волошина может быть наглядной и чистой ее иллюстрацией.

Определение человека как ноуменального космического пришельца ни в коем случае не может рассматриваться в качестве научно-теоретического высказывания, подтверждаемого нынешним (или даже будущим) познавательным опытом.

Однако (и это особенно важно для нашей темы) данное определение не содержит в себе ни грана поэтической условности. Мысль о том, что люди — пришельцы из вселенной, как бы она ни выражалась в тексте, — это ни в коем случае не символ, не аллегория, даже не метафора в привычном смысле слова. Она исповедуется совершенно всерьез и, если угодно, буквально. И наоборот, любая земная, «внутримирская» реальность (будь то камень на берегу моря, растение, животное или отечество) *именно поэтому* может оказаться и оказывается объектом свободной метафоризации, космически отчужденного, *принципиально игрового отношения*. Абсолютная серьезность космоперсоналистской веры открывает простор (еще невиданно широкий) для игры с предметами, ситуациями, контекстами и фиксированными культурными смыслами.

Игра — не шутка (или, скажем корректнее, — совсем не обязательно шутка). В философии Волошина она не отнесена к «смеховой культуре», и вовсе не случайно, что Волошин-поэт столь скуп в освещении и трактовке таких общепризнанных воплощений «играющего человека», как шут, скоморох или карнавальный мистификатор. Основная волошинская метафора для «homo ludens», метафора, обрисовывающая образ внутримирского бытия человека как космического пришельца, — это «странник» и «странничество».

У волошинского странника множество символико-аллегорических обликов: это и путник, и прохожий, и скиталец, и отшельник, и изгой, и пасынок, и мореплаватель, и пассажир поезда. Не буду задерживаться на их различении; укажу лишь на две ипостаси странничества, которые можно считать крайними, предельными.

Первое, самое легкое и непринужденное воплощение странничества, — это детская прогулка по миру, уже заполненному чьими-то горькими познаниями.

Пройдемте по миру, как дети,
Полюбим шуршанье осок,
И терпкость прошедших столетий,
И едкого знания сок.

(1903)

Второе — до парадоксальности суровое и жуткое — это раскольничье самосожжение как возвращение из посюстороннего странствия: последнее земное путешествие. В поэме «Пророк Аввакум» (1918) мы читаем:

Корабль мой огненный –
На родину мне ехать.
Как стал ногой –
Почуял: вот отчалю!
И ждать не стал:
Сам подпалил свечой.
Святая Троица! Христос мой миленький!
Обратно к Вам – в Ерусалим небесный!

Лишь философски веруя в реальность своего судьбического лика, можно *остраненно* (и лишь в этом смысле «играючи») воспринимать даже сжигающий тебя огонь: огонь подожженного скита или гражданской войны.

В сочинениях Волошина игровое поведение противопоставляется, с одной стороны, утилитарной расчетливости (инструментом которой является, по его убеждению, господствующее научное знание), с другой — власти субъективных мирских иллюзий, самообманов и опьянений воображением.

Первая оппозиция (игра против рационального расчета) детально проработана уже в дореволюционных сочинениях. В общем и целом, Волошин стоит здесь на почве классического, кантовско-шиллеровского понимания игры. Суть дела, говоря коротко, сводится к следующему. Человек гибнет в удушливой атмосфере рациональной калькуляции, регулярных исчислений своих выгод и невыгод, опасностей и шансов успеха. Он делается фетишистом целесообразности и поэтому теряет всякую непосредственность, естественность и спонтанность. Чтобы вконец не одичать духом, надо иначе отнестись к спонтанному действию и, в частности, — к подвижности искренней фантазии, которую демонстрируют дети.

Детская непосредственность и бездумность (неподвластность принципу целесообразности) — одно из главных вдохновений раннего (дореволюционного) Волошина. Об этом свидетельствуют и стихи, и литературно-критические очерки (прежде всего статья «Откровения детских игр» (1907), инспирированная замечательной публикацией Аделаиды Герцык «Из мира детских игр» в педагогическом журнале «Русская школа»). Мы читаем здесь, в частности: «Разница между действием игры и действием "жизни" (обратите внимание на волошинские иронические кавычки. — *Э.С.*) в том, что игра – это действие, совершаемое без всякой мысли о его результатах, действие ради

наслаждения процессом действия, между тем как “жизнь” взрослых это всегда действие целесообразное, которое сосредоточивает все внимание на его результате, на его последствиях. Взрослые не понимают смысла действия, не направленного к какой-нибудь сознательной цели, и считают действие ради действия “несомненными признаками сумасшествия”...»[6].

Волошин вводит в полемику евангельский призыв «Будьте как дети», в котором вдруг обнажается антиутилитарный и антиморализаторский смысл. Подобно ранним романтикам, молодой Волошин убежден в том, что *игрою мир спасется*, что ради возрождения естественности и жизнелюбия человек должен довериться своему продуктивному воображению — грезить, фантазировать, практически отдаваться свободной фантазии, которая, возможно, и есть самое чистое из ниспосланных нам внеземных, космических дарований.

Но это только начало драматической биографии волошинского homo ludens. Уже в статье «Организм театра» прорисовывается иная, альтернативная позиция в понимании игры, которая, как мне кажется, сделается доминирующей в размышлениях революционных и послереволюционных годов.

Огрубляя проблему, чтобы сделать ее более понятной, я позволю себе выразиться следующим образом: молодой Волошин обращался к миру с призывом *«человек должен играть»*, Волошин зрелый склоняется к императиву *«человек не должен заигрываться»*. В остранении нуждается (и остранению поддается) сама спонтанная работа воображения. Речь идет, если угодно, об игре «второго порядка», об игре с игрой, или о *чистой иронии*, которая позволяет человеку как бы извне, как бы из космических далей взглянуть даже на самую желательную, самую насущную свою фантазию и не сделаться ее экстатической куклой.

Для меня несомненно, что этот ход мысли подсказан (более того — задан) Волошину сумасшедшей идейной жизнью революционного и послереволюционного времени, слепою распрей символизмов и идеологий, увлеченными игрушками которых сделались люди. Жизнь заставляла признать, что фантазия, даже спонтанная и непосредственная, лишь в крайне редких случаях имеет чистые, космоперсональные истоки. Мир заполнился сугубо земной мечтательностью, поразительно быстро получающей программную и доктринерскую символизацию: грезами зависти (прежде всего — социальной зависти), грезами равенства и отмщения, грезами гордыни (особенно неприглядными в варианте национальной гордыни), наконец, грезами голода. Утопия возрожденной детскости напоролась на страшную реальность *эсхатологического и мессианского инфантилизма*.

---

[6] *Волошин М.А.* Лики творчества. С. 497.

Самым простым выходом из этой ситуации была бы реабилитация рассудка, признание известных метафизических прав за самой обычной, утилитарной трезвостью. Оригинальность и философское достоинство Волошина в том, что он не пошел по этому пути, а попытался справиться с проблемой все с тех же позиций апологии «человека играющего».

Основы для такой проработки проблемы были заложены еще в 1910–1912 годах в публикациях, посвященных эстетике театра. Театральное действие трактовалось Волошиным как очистительная сублимация социально опасных страстей. Если последние сумели адаптировать воображение и с его помощью получить характер навязчивых идей, надо, как это ни удивительно, потребовать от воображения еще большего, и в свободной, но совершенно сознательной игре *довообразить до конца* то, что спонтанная греза сочинила с нарциссической вялостью и тенденциозными утайками. В предельном выражении это будет беспощадное пародирование мечты — сценическое претворение утопий в антиутопии.

В годы революции Волошин использует этот прием для проигрывания (воспользовавшись едким словечком Достоевского, скажу резче: для поэтического «провирания») ряда галлюцинаторных идейных образований, которым — это существенно! — он в какой-то момент был искренне привержен сам.

Разрешите под этим углом зрения рассмотреть один из самых спорных, щепетильных и острых вопросов, а именно: как Волошин представлял себе судьбу России.

То, что я дальше собираюсь сказать, не кажется мне вполне достоверным. Скорее, это догадка, которую я предлагаю на суд и критику знатоков.

В годы войны и революции Волошин пишет ряд сочинений о России, которые имеют характер эсхатологического предсказания. Оставлю в стороне самообъяснения, содержащиеся в «России распятой», — возьму только сами стихи.

Давайте положим рядом «Россию» (1915), «Святую Русь» (1917), «Мир» (1917), «Из бездны» (1917), «Европу» (1919), «Русскую революцию» (1919), «Неопалимую купину» (1919), «На дне преисподней» (1921), «Благословенье» (1923). Прочтя их, как заключенные в одной обложке, мы обнаружим невероятный разброс страстных ожиданий, которые не просто противоречат друг другу, но прямо друг друга отменяют.

В самом деле, в «России», «Святой Руси» и «На дне преисподней» родина осознается как Голгофа истории, где после страшных унижений и распятия должно произойти воскресение и полное историческое обновление человечества. Это стихи о парадоксально-трагической русской миссии. Но «Мир» фиксирует совершенно иное переживание. Россию «проглядели, проболтали, пролузгали, пропили, проплевали», народ сам выволок родину «на гнои-

ще, как падаль» и потому заслуживает нашествия с Запада и Востока. Только смиренно перенеся эту историческую кару, русский человек сможет искупить Иудин грех (грех предательства святой родины) до Страшного суда. Никакое воскресение здесь, в истории, ему не предстоит.

В стихотворении «Европа» Волошин предается панславистской грезе, вновь настаивая на возможности эсхатологического парадокса: «России нет, она себя сожгла, но Славия воссветится из пепла». Однако менее чем через год в «Китеже» он рисует мало сказать не столь масштабную, но просто убогую и фарсовую перспективу исторического восстановления:

Вчерашний раб, усталый от свободы, —
Возропщет, требуя цепей.
Построит вновь казармы и остроги,
Воздвигнет сломанный престол,
А сам уйдет молчать в свои берлоги,
Работать на полях как вол...

На мой взгляд, было бы серьезнейшей ошибкой как-то упорядочивать эти поэтические пророчества, сводя их к «общему знаменателю» или подразделяя на пробные и зрелые, выстраданные или подсказанные настроением. Все поэтические пророчества Волошина равноподлинны и равнозначны, но именно потому, что в метафизическом и экзистенциальном смысле все они условны и незначимы. Не вызывает сомнений, что Волошин готов умереть за Россию и вместе с Россией при любой провиденциальной перспективе. Однако это еще вовсе не означает, будто сами эти перспективы (воскресения, Божьей кары, успокоения в новом рабско-монархическом порядке) он выбирает так, что на кон ставится жизнь («убейте, если мое прозрение ложно или хотя бы этически необоснованно»).

Поэтические пророчества Волошина по происхождению своему *насквозь литературны*. Они уже существуют в русской историософии, они надрывают предреволюционную и революционную публицистику, они дебатируются в волошинском доме. Говоря формально, Волошин их просто версифицирует, причем делает это со страстностью и искусностью режиссера, каким тот представлен в статьях по эстетике театра. Литературные историософские видения достигают в результате наглядно сценической (трагической или пародийной) законченности.

Попробую продемонстрировать это на следующем, пожалуй, наиболее значимом и масштабном примере.

И у А.И. Герцена, и у народников, и у молодого В.С. Соловьева мы находим надрывно-диалектическую версию особого исторического призвания России. Страна наша как раз потому предназначена к высочайшим и чистейшим историческим свершениям, что она отстала, не запятнана грехами западного прогресса и слишком давно пребывает в крайних несчастьях и «образе рабьем». Это верование чревато лукавством и вызывает критико-иронический ход мысли: если ты действительно так думаешь, признай, что тебе следовало бы любить и ценить Россию в самом ее убожестве. Поэт Волошин принимает на себя эту последовательность. В 1915 году он пишет:

Люблю тебя побежденной,
Поруганной и в пыли...
Люблю тебя в лике рабьем,
Когда в тишине полей
Причитаешь голосом бабьим
Над трупами сыновей.
Сильна ты нездешней мерой,
Нездешней страстью чиста,
Неутоленною верой
Твои запеклись уста...

Приняли ли бы этот текст Герцен, Михайловский или Вл. Соловьев? Думаю, что нет. Между тем это их стихии текст.

Но этого мало, существуют и более внушительные акты свободного поэтического воображения. Если движение от убожества к торжеству есть действительное призвание России, значит, сам Бог хочет именно такого движения и все несчастья России суть не что иное, как Божья благодать. Волошин с цинической последовательностью реализует этот вывод в великолепном и жутком стихотворении «Благословенье». Бог в нем говорит:

Благословение мое как гром.
Любовь безжалостна и жжет огнем.
Я в милосердии неумолим.
Молитвы человеческие — дым.
Из избранных тебя избрал я, Русь!
И не помилую, не отступлюсь.
Бичами пламени, клещами мук
Не оскудеет щедрость этих рук...
Твои молитвы в сердце я храню:

Попросишь мира — дам тебе резню.
Спокойствие? — Девятый взмою вал.
Разрушишь тюрьмы? — Вырою подвал.
Раздашь богатства? — Станешь всех бедней,
Ожидовеешь в жадности своей...
В едином горне за единый раз
Жгут пласт угля, чтоб выплавить алмаз.
А из тебя, сожженный мой народ,
Я ныне новый выплавляю род.

Возможно ли, чтобы Герцен, Михайловский или Вл. Соловьев приняли эту жестокую версию Бога-ироника? Приемлема ли она вообще для любого христиански гуманистического защитника особой миссии России? Думаю, нет. И вместе с тем версия эта с логической необходимостью предполагается упомянутой моделью российского призвания. Если история наша совершается по правилу «чем хуже, тем лучше», значит, русский Бог есть Бог манихейский, неотличимый от дьявола. — «Здесь Родос, здесь прыгай!»

Но, может быть, я совсем уж перегибаю палку? Может быть, Волошин вообще ни о чем подобном не задумывался?

Увы, задумывался, и весьма основательно. Свидетельство тому — поэма «Протопоп Аввакум», где Бог «Благословения» провозвещен в образе черта.

...Выпросил у Бога светлую Россию сатана —
Да очервленит ю
Кровью мученической.

Осмелюсь утверждать следующее: никакая рациональная критика не была так убийственна для надрывно-диалектической модели особого призвания России, как поэтическая и одновременно театральная игра с этой моделью, проделанная Волошиным в стихах революционных и послереволюционных лет. На мой взгляд, поэзия позднего Волошина вообще может рассматриваться как сцена для иронической проверки историософских, прежде всего эсхатологических и пророческих идей. Другого поэтического опыта такого рода я не знаю. Это специфически русский вариант концепции и практики "homo ludens".

Мне кажется, где-то к 1924 году Волошин изживает мессианскую идею, в которую играл прежде, и освобождается от нее. Он исповедует стоическую версию философии «малых дел», ответственности за все происходящее «здесь и теперь» и служения добровольно выбранной мирской локальности, которое совершается с сознанием вселенского достоинства личности. Манифестом это-

го достойнейшего философского воззрения, которого так недостает нынешней нашей культуре, являются последние строфы стихотворения «Дом поэта»:

...Пойми простой урок моей земли:
Как Греция и Генуя прошли,
Так минет все — Европа и Россия,
Гражданских смут горючая стихия
Развеется... Расставит новый век
В житейских заводях иные мрежи...
Ветшают дни, проходит человек,
Но небо и земля — извечно те же.
Поэтому живи текущим днем.
Благослови свой синий окоём.
Будь прост, как ветр, неистощим, как море,
И памятью насыщен, как земля.
Люби далекий парус корабля
И песню волн, шумящих на просторе.
Весь трепет жизни всех веков и рас
Живет в тебе. Всегда. Теперь. Сейчас.

Создатели книги

(список, в котором полнота и серьезность недостижимы)

Автономова Наталия Сергеевна — доктор философских наук, Институт философии РАН

Адорно Теодор — председатель Немецкого социологического общества

Аронсон Даниил Олегович — кандидат философских наук, Институт философии РАН

Аронсон Олег Владимирович — кандидат философских наук, Институт философии РАН

Артемьева Ольга Владимировна — кандидат философских наук, Институт философии РАН

Бабанов Алексей Вячеславович — кандидат философских наук. Институт философии РАН

Бибихин Владимир Вениаминович — кандидат филологических наук, Институт философии РАН

Богатов Михаил Александрович — кандидат философских наук, Саратовский госуниверситет им. Н.Г. Чернышевского

Быкова Марина Федоровна — доктор философских наук, профессор Университета Северной Каролины

Бэкон Фрэнсис — лорд-хранитель Большой печати, лорд-канцлер, пэр Англии

Волкова Надежда Павловна — кандидат философских наук, Институт философии РАН

Врубель-Голубкина Ирина — искусствовед, главный редактор журнала «Зеркало»

Гегель Георг Вильгельм Фридрих — профессор философии в Гейдельберге и Берлине

Григорьев Абдурахман Габибович — литератор

Гусейнов Абдусалам Абдулкеримович — академик Российской Академии наук, доктор философских наук, Институт философии РАН

Давыдова Людмила Сергеевна — кандидат исторических наук, Институт философии РАН

Дали Александра — графический дизайнер

Джонсон Сэмюэль — писатель и литературный критик, Англия

Дмитриева Нина Анатольевна — доктор философских наук, Институт социально-гуманитарного образования МПГУ; профессор, научный директор Academia Kantiana БФУ им. И. Канта

Доброхотов Александр Львович — доктор философских наук, ординарный профессор НИУ ВШЭ

Жижек Славой — профессор (не любит, чтобы его так называли), президент люблянского Общества теоретического психоанализа и Института социальных исследований

Зубец Ольга Прокофьевна — кандидат философских наук, Институт философии РАН

Здравомыслова Ольга Михайловна — доктор философских наук, исполнительный директор Горбачев-фонда

Зыкова Екатерина Павловна — доктор филологических наук, ИМЛИ им. М. Горького РАН

Ильенков Эвальд Васильевич — доктор философских наук, Институт философии РАН

Кант Иммануил — профессор Кенигсбергского университета

Кильдюшов Олег Васильевич — научный сотрудник Центра фундаментальной социологии НИУ ВШЭ

Конев Владимир Александрович — доктор философских наук, Самарский национальный исследовательский университет им. С.П. Королева

Корзо Маргарита Анатольевна — кандидат исторических наук, Институт философии РАН

Лебедева Ольга Евгеньевна — редактор и издатель трудов В.В. Бибихина.

Лукач Георг (Дьёрдь) — доктор философских наук

Магдеев Сабир Игоревич — аспирант политологического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова

Межуев Вадим Михайлович — доктор философских наук, Институт философии РАН

Михайлов Игорь Анатольевич — кандидат философских наук, Институт философии РАН

Монтень Мишель Экем де — мэр города Бордо

Мотрошилова Неля Васильевна — доктор философских наук, Институт философии РАН

Недель Аркадий — писатель и полиглот, приглашенный проф. в университете Ка' Фоскари (Венеция)

Нестеровская Дарья Игоревна — фотограф и выпускница философского факультета ГАУГН

Ницше Фридрих Вильгельм — профессор классической филологии в университете Базеля

Ортега-и-Гассет Хосе — профессор метафизики Мадридского университета, основатель Института Гуманитарных наук, Мадрид

Петровская Елена Владимировна — кандидат философских наук, Институт философии РАН

Платон — основатель Платоновской Академии

Подорога Борис Валерьевич — кандидат философских наук, Институт философии РАН

Подорога Валерий Александрович — доктор философских наук, Институт философии РАН

Рыскельдиева Лора Турарбековна — доктор философских наук, профессор Крымского федерального университета им. В.И. Вернадского.

Свасьян Карен Араевич — доктор философских наук, Базель

Серёгин Андрей Владимирович — кандидат филологических наук, Институт философии РАН

Синеокая Юлия Вадимовна — доктор философских наук, Институт философии РАН

Смирнов Андрей Вадимович — академик Российской Академии наук, доктор философских наук, Институт философии РАН

Смит Роджер — Reader Emeritus, Университет Ланкастера

Соловьев Эрих Юрьевич — доктор философских наук, Институт философии РАН

Толстой Лев Николаевич — граф, отставной поручик

Ханова Полина Андреевна — философский факультет МГУ им. М.В. Ломоносова

Хитров Арсений — кандидат философских наук, аспирант факультета социологии Кембриджского университета

Шестов Лев Исаакович — кандидат права Киевского университета

Штольценберг Юрген — доктор философии, профессор истории философии Университета им. Мартина Лютера Галле-Виттенберга, член Гёттингенской академии наук

Юм Дэвид — хранитель адвокатской библиотеки (Эдинбург), секретарь Философского общества (Эдинбург)

Источники, использованные при написании предисловия и библиографических описаний

Предисловие

Бэкон Ф. Опыты, или наставления нравственные и политические. 1597–1612 // *Бэкон Ф.* Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1978. С. 348–481. (Философское наследие).

Гумбрехт Х.У. Эссе, жизнь, переживание (Дьердь Лукач в 1910 году и литературоведение сегодня) // НЛО. 2015. 2(132).

Жолковский А. Эссе. URL: http://magazines.russ.ru/inostran/2008/12/zhz10.html

Зонтаг С. Мысль как страсть. / Составление, общая редакция, перевод с франц. Б. Дубина. М.: Русское феноменологическое общество, 1997.

Зыкова Е.П. Литературный быт и литературные нравы Англии В XVIII веке: искусство жизни в зеркале писем, дневников и мемуаров. М.: ИМЛИ РАН, 2013.

Лейбниц Г.В. Новые опыты о человеческом разумении // Лейбниц Г.В. Соч.: в 4 т. Т. II. М.: Мысль, 1983.

Локк Дж. Опыт о человеческом разумении. Кн. 1–3 // *Локк Дж.* Соч.: в 3 т. Т. 1 / Под ред. И.С. Нарского. М.: Мысль, 1985. 623 с.;Кн. 4 // *Локк Дж.* Соч.: в 3 т. Т. 2 / Под ред. И.С. Нарского. М.: Мысль, 1985. 560 с.

Лукач Г. О сущности и форме эссе // *Лукач Г.* Душа и формы. Эссе / Пер. с нем. и предисл. С.Н. Земляного, послесл. А.С. Стыкалина. М.: Логос-Альтера; Eccehomo, 2006. С. 45–64.

Лямзина Т.Ю. Жанр эссе. К проблеме формирования теории. URL: http://psujourn.narod.ru/lib/liamzina_essay.htm

Монтень М. Опыты / Пер. с фр. А.С. Бобовича и др. М.: Голос, 1992.

Adorno Th.W. The Essay as Form // The Adorno Reader. Blackwell Publishers, 2000. URL: http://www.heathwoodpress.com/wp-content/uploads/2014/06/Adorno-The-Essay-As-Form.pdf

Beaujour M. Poetics of the Literary Self-Portrait. N. Y.: New York University press, 1991.

Chevalier T. (ed.) Encyclopedia of the Essay. London&Chicago: Fitzroy Dearborn Publishers, 1997.

Frame D. Montaigne's Essais: A Study. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall, 1969.

Hume D. Essays, Moral, Political, and Literary. URL: http://www.econlib.org/library/LFBooks/Hume/hmMPL.html

Johnson S. The subject of essays often suggested by chance. Chance equally prevalent in other affairs. URL: http://www.johnsonessays.com/the-rambler/no-184-the-subject-of-essays-often-suggested-by-chance-chance-equally-prevalent-in-other-affairs/
Whitmore Ch.E. The Field of the Essay // PMLA. 1921. Vol. 36. No. 4. P. 551–564. URL: https://www.jstor.org/stable/pdf/457351.pdf

Монтень М.

Schärf Ch Geschichte des Essays von Montaigne bis Adorno. Göttingen, 1999. S. 44–63.
Villey P. Les Sources et L'évolution des Essais de Montaigne. Paris, 1908.

Бэкон Ф.
Субботин А.Л. Фрэнсис Бэкон. М., 1974.
Bacon's Essays / With Introduction, Notes, and Index by E. Abbott. Vol. 1–2. London, 1876; 1889.
Schärf Ch Geschichte des Essays von Montaigne bis Adorno. Göttingen, 1999. S. 63–79.
Zeitlin J. The Development of Bacon's Essays: With Special Reference to the Question of Montaigne's Influence upon Them // The Journal of English and Germanic Philology. 1928. Vol. 27. No. 4. P. 496–519.

Юм Д.
Hume D. Essays Moral, Political, and Literary / Ed. and with a Forward, Notes and Glossary by *E.F. Miller.* Revised edition. Indianapolis: Liberty Fund, 1987. P. 538–544.

Джонсон С.
Зыкова Е.П. Литературный быт и литературные нравы Англии в XVIII веке: искусство жизни в зеркале писем, дневников и мемуаров. М.: ИМЛИ РАН, 2013.

Кант И.
Kant, Erhard, Hamann, Herder, Lessing, Mendelssohn, Riem, Schiller, Wieland: War ist Aufklärung? Thesen und Definitionen / Hrsg. von E. Bahr. Stuttgart, 1976. S. 9.
Kant I. Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? // Berlinische Monatsschrift. 1784. Dezember. S. 481–494. URL: http://ds.ub.uni-bielefeld.de/viewer/image/2239816_004/513/
Zöllner J.F. Ist es rathsam, das Ehebündnis nicht ferner durch die Religion zu sanciren? // Berlinische Monatsschrift. 1783. Dezember. S. 508–517. URL: http://ds.ub.uni-bielefeld.de/viewer/image/2239816_002/535/

Гегель Г.В.Ф.
Hegel G.W.F. Gesammte Werke. Bd. 5: Schriften und Entwürfe (1799–1808) / Hrsg. von M. Baum, K.R. Meist. Hamburg, 1998. S. 680.
Kimmerle H. Zur Chronologie von Hegels Jenaer Schriften // Hegel-Studien. Bd. 4. Bonn, 1967. S. 125–176.

Ницше Ф.
Ницше Ф. Полное собрание сочинений в 13 т. Т. 1/1. М., 2012.
Historical Dictionary of Nietzscheanism. 2nd edition. Toronto; Plymouth, 2007.
Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken. Bd. 1/3. Berlin; Boston, 2016.
Nietzsche F. Werke in drei Bänden. Bd. 3. München, 1956.
Vogt E. Nietzsche und der Wettkampf Homers // Antike und Abendland. 2015. Vol. 11. Issue 1. S. 113–126.

Шестов Л.
Баранова-Шестова Н. Жизнь Льва Шестова. Т. I. Paris: La Presse Libre, 1983.

Лукач Г.
Земляной С. Трагическое видение — эссеистика — философия в духовном опыте молодого Георга Лукача // *Лукач Г. фон.* Душа и Формы. Эссе / Пер. с нем. С. Земляного. М., 2006. С. 7–44.
Гумбрехт Х.У. Эссе, жизнь, переживание (Дьердь Лукач в 1910 году и литературоведение сегодня) // НЛО. 2015. № 2(132). URL: http://magazines.russ.ru/nlo/2015/132/9g.html#_ftn18
Bognár Z. Die frühen Essays von Georg Lukács als Auseinandersetzung mit dem frühromantischen Begriff der Kritik. URL: https://edoc.hu-berlin.de/bitstream/handle/18452/18772/bognar.pdf?sequence=1&isAllowed=y
Lukács G. Über Wesen und Form des Essays. Ein Brief an Leo Popper // *Lukács G.* Seele und Formen. Berlin, 1911. S. 7–32.

Портреты: источники

А. Гусейнов, А. Доброхотов, В. Межуев, Н. Мотрошилова, А. Недель, Е. Петровская, В. Подорога, А. Серегин, Ю. Синеокая, А. Смирнов, Э. Соловьев — автор портретов *Дарья Нестеровская*

Мишель Монтень Гравюра с этого портрета была опубликована в первом издании Опытов Монтеня в 1617 г. Художник *Томас де Лью.*

Фрэнсис Бэкон (1731?) Художник *Джон Вандербанк* (с картины неизвестного художника около 1618). Национальная портретная галерея, Лондон.

Дэвид Юм 1766 Художник *Аллан Рэмсей* (1713-1784), Национальная портретная галерея Шотландии

Сэмюэль Джонсон По портрету художника *Джона Опи*, написанному около 1783-1784 г. Национальная Портретная Галерея, Лондон.

Иммануил Кант 1768. Художник *Йоганн Готлиб Беккер*. Национальный музей Шиллера, Марбах-ам-Некар, Германия

Георг Вильгельм Фридрих Гегель 1831 Художник *Якоб Шлезингер*. Старая Национальная галерея, Берлин.

Фридрих Ницше 1882; Одна из пяти фотографий фотографа *Густава Шульце*, сделанных в г. Наумбург в начале сентября 1882 года.

Лев Толстой 1908 Фото *Карла Буллы*, сделанное в Ясной Поляне.

Лев Шестов
https://www.shestov.arts.gla.ac.uk/images/Shestov_1902.jpg

Хосе Ортега-и-Гассет
https://www.google.com/search?q=%D0%BE%D1%80%D1%82%D0%B5%D0%B3%D0%B0-%D0%B8-%D0%B3%D0%B0%D1%81%D1%81%D0%B5%D1%82&source=lnms&tbm=isch&sa=X&ved=0ahUKEwj7I46IgdLfAhXFwosKHb99AFIQ_AUIDigB&biw=1046&bih=583#imgrc=kWuPlBkzGX4fsM:

Жижек Славой
http://rabkor.ru/wp-content/uploads/2015/10/rabkor.ru_2015-10-19_08-47-20.jpg

СВОЕВОЛИЕ ФИЛОСОФИИ

СОБРАНИЕ ФИЛОСОФСКИХ ЭССЕ

Подписано в печать 07.02.2019. Формат 70x100/16.
Бумага офсетная № 1. Печать офсетная. Гарнитура Futura.
Усл. печ. л. 40,3. Тираж 600. Заказ

Издательский Дом ЯСК.
№ госрегистрации 1147746155325
Phone: 8 495 624-35-92. E-mail: lrc.phouse@gmail.com
Site: http://www.lrc-press.ru

Отпечатано с готового оригинал-макета в типографии «Буки Веди».
Москва, ул. Сущевский Вал, дом 49


2017

Эссе начинается не с Адама и Евы, а с того, что хочется сказать. Оно говорит то, что кажется уместным, и обрывается там, где чувствуется необходимость завершения, а не там, где больше нечего сказать; поэтому его относят к шалостям.

Теодор Адорно